IDEOLOGIA

VOLUME I.

PRELIMINARE

ALLE

OPERE IDEOLOGICHE

1. Alle edizioni precedenti delle mie opere Ideologiche non ho premessa una prefazione generale, perchè quando, ora sono ventidue anni, pubblicavo il *Nuovo Saggio* non prevedevo la serie degli scritti che poscia gli tennero dietro, e anco perchè trovavo inutile avvertire il lettore del metodo, che avrei seguito nell'esposizione delle dottrine, la sola cosa importante che avessi a dirgli, dovendone già parlare nell'opere stesse, e parendomi che la metodologia dovesse venire per corollario dalla scienza, come quella che non può essere intesa prima di questa.

1830

Ma poichè ora si fa una nuova edizione di tali opere sulle quali furono già recati molti giudizi, trovo necessario di anteporvi alcune parole a pro di quelli che le hanno lette e giudicate, o ne hanno sentito parlare e raccolti i giudizi altrui. E m'è caro di poter asserire che non pochi di quelli che si diedero la pena d'esaminarle, dimostrarono con quello che poscia ne ragionarono, che, a mal grado delle difficoltà della materia, all'autore era riuscito d'esprimersi con bastevole chiarezza a poter essere inteso. Ma che altri le interpretassero diversamente, sono prova le sentenze disparatissime tante e così opposte, che non c'è forse classe di filosofi, a cui non sia stato aggiunto il

mio nome; onde mi vidi collocato tra i sensisti, e tra i soggettivisti, e tra gl'idealisti, e tra i razionalisti, e tra i panteisti, e tra i dogmatici, e tra gli scettici, e ultimamente tra i critici.

E fu quest'ultima qualificazione (chè l'altre sono troppo inverisimili) datami in un'opera recente da un distinto professore dell'Università di Torino (1), che mi ha mosso a chiarir meglio, a modo di preliminare, l'intento della mia dottrina filosofica, e a indicare entro quali limiti io possa accettare quell'appellazione, e in qual senso debba protestare contro di essa, acciocchè appellazioni di questa sorta, che in buona fede s'inventano da coloro che hanno certamente lette le mie opere, correndo frequente per le bocche d'altri che non le hanno lette, non creino nella pubblica opinione un pregiudizio a danno del vero.

2. Il primo ne' tempi moderni che rese celebre il nome di *filosofia critica* fu Emmanuele Kant, il quale prese tale espressione a significare un sistema medio tra il *dogmatismo* e lo *scetticismo*, quasi che tra il conoscere con certezza la verità e il non conoscerla si potesse trovare una via di mezzo. Era assurdo lo stesso concetto: pure con un mirabile ingegno questo gran sofista seppe creare un'apparenza d'averla trovata: disse ai dogmatici che aveano ragione, perchè all'uomo è impossibile di non assentire alle prime verità; disse agli scettici che aveano pure ragione, perchè niuna cosa potea dimostrarsi come essente tale in sè medesima: la verità in questo modo sarebbe stata relativa all'uomo e però cessava, con questo solo, d'essere verità, che non è vero quello che non è assolutamente vero. Così allo scetticismo il Kant avea indossato una nuova veste, e quest'era una veste da maschera, la Critica. *Nel Nuovo Saggio sull'origine delle idee* questo scetticismo è scoperto e pienamente denudato (2), di più è dimostrato, che ogni sistema soggettivista

---

(1) *Idea di una filosofia della vita*, ecc. di G. M. Bertini, ecc. Torino 1850, vol. I, f. IX e segg.

(2) V. *N. Saggio*, sez. III, c. III; *Rinnovamento*, lib. III, c. XIII, XXX, XLVII; *Teodicea*, 140 e segg. e in tanti altri luoghi.

di necessità è scettico nelle sue conseguenze, ancorchè l'uomo che lo professa non se n'accorga. Tale è la stessa filosofia del Galluppi, in compagnia del quale mi vedo collocato dal signor Bertini. In questo senso dunque non posso essere posto tra i critici, io che nell'opera testè citata disciolsi il sofisma della *filosofia critica* a un tempo, in cui appena se ne parlava in Italia.

3. Il Kant chiamò la sua filosofia *critica*, anche per un'altra ragione, cioè perchè avea tolto per assunto di sedere pro tribunali e citando davanti a sè l'umana ragione, pronunciare solenne sentenza sul valore di essa e de' suoi risultati. Io ho osservato più volte, che in questo concetto s'acchiude un'intrinseca contraddizione, chè l'intelligenza, o la ragione umana presa tutt'intera, può ben asserirsi, ma non criticarsi, non condannarsi. E tuttavia ci sono delle opinioni, delle proposizioni, delle locuzioni, de' concetti, che possono e devono essere sottoposti alla critica: e in questo senso accettiamo la parola critica. Poichè in tal fatto l'intera intelligenza giudica d'una sua parte, d'una facoltà speciale e de' risultati di questa. Abbiamo dunque dichiarato d'intendere per critica « un esame, che si fa delle co« noscenze umane mediante il sommo ed evidente principio « della ragione, dove prima ci convincemmo non poter ca« dere errore di sorta ». Laonde « se si può fare », scrivemmo, « una critica delle conoscenze umane, sarebbe in pari tempo « un assurdo prendere a fare una critica della ragione ». E: « Sta qui appunto l'errore di Kant; la ragione può criticare le « speciali conoscenze dell'uomo, ma non può criticare sè stessa, « perchè a sè stessa non può mai dar torto (1) ». E nel *Nuovo Saggio:* « Il *criticismo* ha però qualche cosa di prosuntuoso e « di assurdo anche nel nome: poichè sembra che un uomo « possa portare giudizio della ragione degli uomini, quasichè « egli fosse un essere diverso dagli uomini (2) ». La filosofia

---

(1) *Filosofia del diritto*, vol. I, f. 186. La stessa osservazione si ripete in molti altri luoghi delle mie opere.

(2) Sez. VI, c. II.

dunque da me proposta non è certo critica nè nell'*uno*, nè nell'altro de' due significati, ne' quali Kant prese questa parola.

4. Ma ancor meno ella accetta d'esser chiamata *critica* nel significato, in cui questa parola si prende nella citata opera, dove si legge: « La filosofia critica crede che questa veracità « dell'umana intelligenza sia non già un ultimo corollario, ma « piuttosto un primo teorema da *dimostrarsi* prima d'ogni al« tro, e da propugnarsi contro lo scetticismo che il nega (1) ». E a dimostrare, che questa filosofia, che a me attribuisce, è vana, l'autore adopera quella stessa ragione, colla quale io l'avevo confutata. Poichè dice: « Con quale facoltà farete voi « una tale dimostrazione? Colla vostra intelligenza medesima. « Ma se questa vi è sospetta di fallacia, come potete voi am« metterla a testimoniare in proprio favore? (2) ». Noi siamo qui dunque d'accordo, il sig. Bertini ed io.

5. E siamo ugualmente d'accordo quando egli nega che si possa cominciare la filosofia dal *dimostrare* la veracità dell'umana intelligenza, e dal propugnarla contro lo scetticismo che la nega. Anzi io dico ancora più di lui, cioè che la filosofia non può prendere le mosse da *dimostrazione alcuna*. E a maggior chiarezza nel *Nuovo Saggio* ho distinte quattro questioni affini; 1° quale sia il punto di partenza dell'uomo nel suo sviluppo, e ho risposto, la *sensazione esterna;* 2° quale sia il punto di partenza dello spirito umano, e ho risposto, la *notizia dell'essere;* 3° quale sia il punto di partenza dell'uomo che incomincia a filosofare, e ho risposto, quello a cui si trova giunto colla sua mente quando s'accinge a una tal opera di riflessione; 4° quale sia il punto di partenza della filosofia come scienza, e ho risposto, quel punto luminoso onde si deriva il chiarore della certezza e della verità a tutte l'altre cognizioni, che è l'*idea* dell'essere (3).

---

(1) *Idea di una filosofia della vita*, ecc.; vol. I, f. IX.

(2) Ivi.

(3) *N. Saggio*, sez. VIII, c. III.

Le due prime tra queste questioni non fanno al presente nostro bisogno; la terza assegna il principio di quella filosofia che Federico Guglielmo Schelling chiamò *regressiva*; e che è tutto il lavoro che fa la mente dell'uomo quasi tornando indietro quando vuol arrivare a quel punto evidente, da cui parte la luce intellettiva, e che serve poi a spiegare tutte le cose; la quarta è il principio di quella filosofia che lo stesso Schelling chiamò *progressiva* come quella che, movendo dall'evidenza del principio rinvenuto, progredisce a tutte l'altre cognizioni umane che colla virtù di quella prima verità giustifica e dimostra, e finalmente spiega in qualche modo all'uomo l'enigma del mondo.

Non è dunque, secondo noi, a parlare, al cominciamento del filosofare, di *dimostrazione* alcuna; chè la dimostrazione non si fa senza *principii*, e se anche questi si dovessero dimostrare s'andrebbe all'infinito e non si raccozzerebbe giammai alcuna sorte di sapere, come abbiamo tante volte detto (1).

6. E per la stessa ragione noi non abbiamo già incominciato a filosofare col combattere lo scetticismo, come suppone il Bertini, e l'abbiamo più volte dichiarato. A ragion d'esempio nel terzo volume del *Nuovo Saggio*, si legge: « Io non mi sono posto « ancora a dimostrare contro gli scettici, che esiste per l'uomo « un valido principio della certezza (2) ». E veramente prima di tutto è necessario trovare un *lume d'evidenza:* e poi con questo venire alla confutazione degli scettici, che ne deriva come un corollario: è il metodo da noi seguito.

Non potendo io dunque accettare quella *filosofia critica* che m'impone il signor Bertini, mi è grato di convenire con esso lui nell'escluderla.

7. Così potessi convenire anche nel resto. Per vero dire a me sembra che il signor Bertini non mantenga la sua promessa, e dopo avere con tanta aggiustatezza indicato il vizio del *cri-*

---

(1) Fra gli altri luoghi si veda il *N. Saggio*, sez. VIII, c. II.

(2) Sez. VI, P. I, c. VII.

ticismo, mi pare che ci sia caduto egli medesimo. Non si può disconoscere che il suo libro è scritto appunto direttamente per confutare gli scettici. Questo è dichiarato apertamente nella Prefazione, dove l'autore spiega il suo concetto e rende conto del suo metodo con queste parole: « Così ho fatto io collo « scettico; l'ho secondato ne' suoi dubbi fino ad un punto, « ch'egli dovette riconoscere come indubitabile, sotto pena di « annientarsi come essere pensante. Appoggiandomi a questo « punto inconcusso e valendomi delle apparenze, che lo scet« tico non mi poteva in alcun modo negare, ho costrutto un « sistema di filosofia positiva, di cui un corollario è appunto « la veracità dell'umana intelligenza, che lo scettico viene im« pugnando (1) ». Ora qui il signor Bertini accetta da principio la *critica* che lo scettico fa all'umana ragione, per contrapporgli in appresso un'altra critica che dia de' risultati più confortanti, e così giungere a giustificare e riabilitare la ragione stessa. Il qual modo di filosofare è pienamente *critico,* dico nel senso buono della parola.

8. Ma questo modo critico di filosofare procede poi logicamente? Parmi che ci abbia luogo a dubitare. Si vuole, che la veracità dell'umana intelligenza non sia altro che un corollario del sistema precedente della filosofia. Ora è egli possibile un *sistema* prima che si conosca la veracità dell'umana intelligenza? Si dà egli un sistema di cognizioni privo, per sua propria confessione, di certezza? Anzi, può alcun dire, non già d'avere un sistema di filosofia, ma di sapere una sola cosa qualunque, fino che ne dubita? Chè certo dubitare non è sapere. Il sistema dunque di filosofia del signor Bertini, dal quale poi si riserva di cavare per corollario la veracità dell'umana intelligenza, non può meritare questo nome di sistema, e molto meno quello di *sistema di filosofia positiva,* almeno fino che non si abbia dedotto da esso il corollario che dimostra non ingannevole l'umana intelligenza che ha prodotto quel sistema. Anteriormente a un

---

(1) *Idea di una filosofia della vita,* ecc., vol. I, f. IX.

tal corollario, non potendo quel sistema pretendere in modo alcuno alla certezza, conviene ch'egli si accontenti d'esser chiamato un'ipotesi o un postulato. In tal modo il sistema comincerà solo col suo corollario! Così il problema che si riserba a risolvere l'ultimo, torna da se stesso a rimettersi nel primo posto per l'inflessibilità della logica.

9. Ma c'è un impaccio maggiore. E quest'impaccio si è la domanda che spontanea s'offre alla mente: come da un *sistema di filosofia positiva* che non è sistema e che non è positivo, perchè *non è ancor certo*, si possa dedurre un *corollario certo!* Secondo quello che si credette fin qui dagli uomini, i corollari sono certi, qualora sono certi i principî da cui si derivano: la certezza de' principî passa alle conseguenze, e non viceversa. Pure qui abbiamo un *sistema di filosofia positiva* che non può stare a questa logica; perchè dichiara d'aver bisogno di essere dimostrato vero e certo da un corollario che si deduce da lui medesimo ancora incerto: da un corollario che è niente meno che la veracità dell'umana intelligenza, senza la quale niente, nè manco la più piccola notizia, nè pure l'apparenza può esser certa. Dunque la veracità dell'umana intelligenza si deduce da un sistema di *filosofia positiva* fabbricato da una intelligenza che non sa ella stessa d'esser verace, che ancor dubita d'esser mendace, e che accorda agli scettici con cui ragiona questo dubbio medesimo.

10. Pure, quantunque sia evidente il circolo vizioso in cui s'avvolge senza avvedersi il Bertini, non è questo che volevamo qui osservare. Volevamo osservare solamente, che fino a tanto che questa filosofia non ha pronunciata l'ultima sua parola, che è la veracità dell'umana intelligenza, non può aspirare al vanto d'essere una filosofia e molto meno una filosofia positiva, poichè da quest'ultima parola, cioè dalla veracità dell'umana intelligenza, si fa derivare quasi per diritto di postliminio la verità del precedente sistema. Dunque tutto il sistema si riduce ad una critica dell'intelligenza, e però a quella *filosofia critica,* della quale egli stesso avea pur saputo indicare il difetto.

11. Ma io posso aggiungere a questo, che la via da me tenuta nel filosofare è più lontana, anche per un altro verso, dalla filosofia critica, che non sia quella che batte il professor Bertini. E di vero, da che egli incomincia il suo filosofare? Dal dubbio. Ei dichiara d'aver incominciato « a secondare lo scettico ne' suoi dubbi ». Questo è propriamente il principio della *filosofia critica,* poichè se si comincia dal dubitare dell'intelligenza, non c'è altra via per riuscire ad una filosofia positiva, che quella d'esaminare quest'intelligenza e di vedere se ella dà giusto sospetto di sè (in qualunque modo si faccia), o se il sospetto che se ne prendeva è vano, poichè chi dubita ancora, non conosce, per dirlo di nuovo, e però non può avere una filosofia positiva. Io all'incontro presi le mosse non dal *dubbio,* ma dall'*ignoranza metodica,* come ho indicato nella mia prima opera d'Ideologia. E mi si conceda di riferirne qui un brano:

« Cartesio cominciò l'edifizio della filosofia da uno stato di « dubbio. Io osserverò sopra ciò due cose. La prima, che nel « cominciamento della filosofia, lo stato supposto dell'uomo è « anzi uno stato d'*ignoranza metodica* che di *dubbio metodico:* « perocchè cominciando la filosofia dall'assegnare l'origine delle « cognizioni umane, e quindi procedendo a dedurre via via « le umane cognizioni da quella origine prima, viene supposto « dalla natura della trattazione, che avanti la loro origine le « cognizioni non sieno; e l'assenza delle cognizioni nell'uomo « si chiama ignoranza: nel che si vede distinto il carattere « della filosofia cartesiana dalla nostra: conciossiachè quella di « Cartesio si mostra di un'indole *dimostrativa,* e si propone « fino dal suo principio di cercar la certezza; quando la filo- « sofia nostra risale un passo più addietro, e non comincia dal « *dimostrare,* ma sì bene dall'*osservare* quali sieno i primi dati, « coi quali la dimostrazione stessa si forma, e che costituiscono « la possibilità della medesima. Il primo scopo quindi della « nostra filosofia non è la *certezza* delle cognizioni; ma le « *cognizioni* stesse, la loro esistenza, la loro origine, trovata

« la quale, è poi trovato come un corollario anche il principio « della certezza (1) ».

Per verità il vero e naturale cominciamento del pensiero filosofico non può essere quello del dubbio; chè il dubbio non nasce, se non quando la riflessione filosofica vede che l'uomo in molte cose s'inganna, onde domanda a se stessa: se non forse potesse ingannarsi in tutte. E quelli che assentirono a questa possibilità, inventarono la *scepsi*, affine di persuadere che si deve dubitar di tutto, e non affermar nulla. Onde il pensiero filosofico quando viene a combattere questa dottrina negativa, ha già dati molti passi, e non è il primo che egli fa.

12. Ma se noi anche qui ci discostiamo dal professor Bertini, non vogliamo ciò non ostante dargli biasimo per avere alla *filosofia critica* del Kant sostituita un'altra, pure critica. Chè a questa parola si può dare un significato onesto, come abbiamo veduto. Poichè egli è evidente, che non si può concepire una filosofia compiuta e positiva (nel senso che non solo neghi, ma anche affermi), senza che o prima o dopo ella venga ad esaminare anche i dubbi degli scettici e a difendere contro di essi la veracità dell'umana intelligenza. Ma il pretendere che una filosofia non si possa chiamare *critica* unicamente perchè lascia sussistere fino alla fine i dubbi degli scettici, e gli estingue poi, o spera d'estinguerli solo coll'ultima sua parola, anzi pure con un semplice corollario d'un sistema precedente, questa non ci pare sentenza ragionevole.

13. Pure la discrepanza massima del sistema di cui parliamo dal mio, non l'ho ancora toccata. Essa riguarda quel *punto luminoso*, nel quale, per usare l'espressione metaforica del nostro avversario, trovasi il regno della verità (2). Questo, secondo lui, è l'immediata presenza alla nostra mente dell'*Ente assoluto* (3), cioè di Dio: secondo me all'incontro è l'immediata

(1) *N. Saggio*, sez. VIII, c. VI.

(2) *Idea di una filosofia della vita*, ecc., vol. I, c. XII.

(3) Ivi.

presenza dell'*essere indeterminato* e però privo di quelle determinazioni, che a Dio sono essenziali, e senza cui non si dà ancora il concetto di Dio. Il signor Bertini dunque sostiene che ogni cognizione certa, ogni verità si deduca da Dio stesso presente allo spirito umano; io in quella vece, che ci sieno delle cognizioni, delle verità, e una certezza per l'uomo logicamente anteriore alla cognizione di Dio, e che questa per noi non sia intuitiva di naturale intuito, ma dedotta per via di ragionamento, dedotta, dico, da quell'essere che sta sempre presente alla mente in una piena indeterminazione e però svestito de' caratteri della divinità, il quale è suscettivo egualmente di determinazioni infinite e di determinazioni finite, onde quando noi gli aggiungiamo le prime, acquistiamo l'idea di Dio, quando le seconde, ci formiamo i concetti degli enti finiti.

14. Questa nostra dottrina fu più o men chiaramente veduta da tutti i filosofi di maggior grido, e se noi abbiamo qualche merito nell'averla esposta, questo non consiste forse in altro che in una maggiore coerenza nell'applicarla, e darle sviluppo.

Fra i molti che potrei addurre, piacemi d'indicar qui quell'acuto ingegno del signor Carlo Secretan, il quale riconosce che lo spirito umano non può aver altro punto di partenza da quello, che noi abbiamo indicato (1), e asserisce che gli stessi filosofi più celebrati della Germania furono necessitati di mover da qui, benchè poi nel pericoloso viaggio facesser naufragio.

15. E tanta è la necessità che il punto di partenza sia l'*idea* e non un *reale* nel senso in cui questo si distingue dall'idea (2),

(1) *Tel est le point de départ de la spéculation, c'est l'ÊTRE INDÉTERMINÉ, l'être qui peut tout devenir et qui n'est rien encore, l'être qui n'est que puissance d'être.* La philosophie de la Liberté, vol. I, leç. XI.

(2) Quelli che dicono che anche l'idea è reale, giocano di parole, poichè se per reale intendono « qualche cosa », certo che l'idea è qualche cosa, è anch'essa essere e non già nulla. Ma poichè l'essere è tanto *ideale* quanto *reale* (che sono due suoi modi primitivi), la questione sta in definire « se la prima evidenza e necessità logica intuita dall'umana mente sia intuita

che tutti quelli che vollero incominciare da un altro lume, quelli in particolare che pretesero muovere da Dio stesso reale presente immediatamente allo spirito, furono obbligati d'involgersi nelle più manifeste contraddizioni, e di ricorrere poi sottomano a quello stesso punto dell'essere indeterminato o ideale, che voleano saltar via, e che è per l'uomo la luce pura ed evidente, onde ogni ragionamento ed ogni certezza procede. Il che si vede essere costretto di fare il signor Bertini medesimo. Chè egli stesso scrive in questa sentenza: « La filosofia parte dal *con-* « *cetto puro* del reale, e tutta consiste nella meditazione di « questo concetto (1) »; e di poi chiama questo concetto, da cui è obbligato confessare che debba prender le mosse la filosofia, *concetto di reale indeterminatissimo* (2). Ora quando non si voglia andare equivocando, è ben chiaro che il *concetto del*

---

nell'essere ideale o nell'essere reale ». Sarebbe, a ragion d'esempio, assurdo il dire che « l'essere indeterminato sia un essere reale », poichè un essere reale, che è quanto dire un essere in sè esistente, è sempre determinato; eppure l'essere indeterminato che la mente pensa non è di certo un nulla. Il signor Bertini dunque fa un'equivocazione quando pretende di trovare nello stesso concetto il reale, pigliando il *qualche cosa* e il *reale* come sinonimi (c. IV). — Per una ragione simile sono equivoche quelle parole, che « l'infinito è esso medesimo la sua idea (c. VI) », intendendo per infinito Iddio. Poichè se si parla d'un'idea che abbia di sè Dio stesso, si parla d'una cosa che non esiste, non essendoci altro in Dio che la sua essenza conoscibile per se stessa, la quale non è un'idea. Se poi si parla delle idee che hanno di Dio gli uomini, è troppo strano il pretendere, che tali idee che son molte, più o meno perfette, sieno Dio stesso: se n'avrebbero molti Dei, s'andrebbe in una specie di politeismo platonico. Finalmente Iddio non si conosce dall'uomo con una semplice *idea*, ma coll'aggiunta d'un'*affermazione* che asserisce la sua *sussistenza*. L'*intuizione* dell'idea e l'*affermazione* si possono congiungere, è vero, in un atto solo dello spirito, la *percezione;* ma nè il signor Bertini prova che noi abbiamo la *percezione di Dio*, nè la percezione nostra sarebbe mai Dio.

(1) *Idea di una filosofia della vita*, ecc.; c. III.

(2) Ivi, c. IV.

reale non è il *reale*, e che partire dal concetto del reale non è lo stesso che partire dal reale proprio. Di più lo stesso *reale indeterminatissimo* di cui parla il Bertini non può essere che un *concetto* e non già il reale stesso; chè il reale stesso è sempre determinato. Vero è che il *concetto del reale* è anch' egli *qualche cosa*, ma è qualche cosa allo stesso titolo, a cui è qualche cosa il *concetto dell'ideale:* l'uno e l'altro è un qualche cosa, ma l'un concetto non è l'altro, e oltre ciò il reale rimane sempre un qualche cosa diverso dall'ideale. Dei qualche cosa dunque ce ne sono di due sorta, cioè, c'è un qualche cosa che è ideale, e c'è un qualche cosa che è reale. Questi due qualche cosa non si possono confondere in un solo. Di più: il concetto del reale indeterminatissimo è qualche cosa sì, ma non è IL qualche cosa (molto meno IL reale): anzi è un qualche cosa particolare e determinato: non è dunque quel qualche cosa indeterminatissimo, di cui esso è il concetto (1). Che poi dall'esistenza del semplice *concetto* (qualunque sia questo concetto) si possa passare per *argomentazione* a trovare la necessità che esista anche un *reale*, per esempio un essere intelligente, questo è verissimo, è quello che di continuo noi diciamo; ma non ne riesce mica per ciò, che il reale a cui si passa argomentando sia lo stesso *concetto*, da cui si move e s'argomenta. I sofismi s'accumulano dunque nel procedimento filosofico, di cui facciamo l'esame.

16. E tuttavia « il concetto puro del reale indeterminatissimo » da cui, secondo il signor Bertini, parte la filosofia, e nella meditazione del quale tutta si contiene, non è già Iddio

---

(1) Il signor Bertini definisce quello ch'egli chiama *concetto reale* « un « concetto, il quale implica evidentemente l'esistenza del proprio oggetto « (f. 25) » e reca ad esempio « il concetto di reale indeterminatissimo », perchè, dice, questo implica una qualche cosa. Ma egli è falso che il concetto di reale indeterminatissimo implichi l'esistenza del suo oggetto, perchè egli è bensì UN qualche cosa, ma determinato, laddove il suo oggetto è IL qualche cosa indeterminatissimo. Non distingue dunque il signor Bertini tra l'oggetto determinato e indeterminato, che pur sono differentissimi, e quindi la fallacia del suo ragionare.

stesso immediatamente presente allo spirito umano, da cui egli fa dipendere la veracità della umana intelligenza e di tutte l'altre sue cognizioni, e nè pure è l'idea di Dio, ma è quel lume pel quale, aggiungendovi le determinazioni, si conosce tanto Dio quanto gli enti finiti: è dunque quell'essere che le scuole chiaman *comunissimo*, e che sarebbe un grave errore confonder con Dio, poichè Iddio non è certamente l'essere comune a tutte le cose finite se non pei panteisti.

Quello dunque che è immediatamente presente allo spirito per natura, non è per fermo Iddio, ma l'essere indeterminatissimo, da cui parte, lo voglia o no, il signor Bertini medesimo.

17. E ché quest'ultimo sia l'oggetto dell'immediata intuizione dello spirito umano si prova anche in questo modo. Per riconoscere quello che l'uomo intuisce immediatamente basta la semplice osservazione interna. Quindi noi abbiamo incominciata la filosofia dall'*osservare* (1), e questa osservazione interna, che in pari tempo è una riflessione, ci condusse a renderci accorti, che la notizia dell'essere senza modi e senza determinazioni è quel punto luminoso e semplicissimo che non può esser negato, onde incominciano tutti i nostri pensieri, onde viene a tutti la luce e la certezza: di che ancora si dimostra, che quell'*osservazione* stessa che avevamo adoperata, quasi prendendola a credenza, non ci poteva ingannare perchè ci mostrava esser quello che non poteva non essere. Ma nel sistema del signor Bertini per arrivare al principio della certezza (che per lui è Dio, l'essere assoluto, e non l'essere indeterminato), non basta in alcun modo la semplice *osservazione*, ma ci abbisogna di più *argomentare* e *dimostrare;* e ciò a cui si arriva per via di argomentazione e di dimostrazione, è *mediato*, e non *immediato* al nostro spirito come pur vorrebbe che fosse il sig. Bertini. Il che ben videro e confessarono gli Hegeliani, i quali riponendo la certa verità nell'essere assoluto come il Bertini, dissero, coerenti in questo a se stessi, che il solo *mediato* era quello dove

(1) Vedi sopra, n. 11, pag. XII.

stava la verità, e fecero una guerra atroce fino al ridicolo a quello che essi chiamarono l'*immediato* (1).

18. Ma il signor Bertini non dissimula punto d'essere pervenuto a Dio « sottintendendo il principio che l'esistenza og« gettiva del reale indeterminato è impossibile; appoggiandosi « al principio di contraddizione, e a tutti quegli altri, che ven« gono presupposti in ogni ragionamento (2) ». Si fa di poi da se stesso l'obbiezione: come mai il risultato ottenuto per via di ragionamento avrà valore, se i *principî* e le facoltà intellettuali adoperatevi erano sospette di fallacia (3). A cui risponde, che « quando la ragion filosofica, esplicandosi secondo le sue leggi, « dal dubbio mi riconduce a Dio, essa non ha valore, nè fun« zione se non di mera *condizion materiale*, e non già di *prin« cipio logico*. Il vero principio logico è Dio (4) ». Sulla quale risposta è necessario che noi facciamo alcune considerazioni.

In primo luogo, Iddio non è certamente un principio logico, ma quello a cui s'arriva coll'uso de' principî logici, quello ancora a cui s'applicano i principî logici quando dalla cognizione di lui si vogliono derivare altre verità; chè tutto il mondo è convenuto di chiamar principî logici i primi giudizî o proposizioni *universali* e però *ideali*, da cui si cavano conseguenze ogni qualvolta s'applichino alle *realità* immediatamente o mediatamente. Il cangiare Iddio stesso, che è un essere reale e singolare, perchè è l'essere assoluto, in un principio logico, condurrebbe al razionalismo e all'ateismo, errori che il signor Bertini con tutte le sue forze combatte e spesso con molto ingegno e buon successo.

19. Di poi nella risposta che esaminiamo si confondono le *condizioni materiali* della dimostrazione colle *condizioni formali*. È verissimo che da quelle non dipende la verità della dimo-

---

(1) V. l'*Introduzione alla Filosofia*, Discorso degli studii dell'Autore, 84 e 63.

(2) F. 230.

(3) F. 234.

(4) F. 237.

strazione. E condizioni materiali certo sono l'esistenza del filosofo che ragiona, e la sua facoltà soggettiva di ragionare: anche noi diciamo che il valore d'una dimostrazione non dipende punto da tali condizioni (1). Ma « il principio, che l'esistenza oggettiva (2) del reale indeterminato è impossibile, il principio di contraddizione, e tutti quegli altri che vengono presupposti in ogni ragionamento » e di cui egli fa continuo uso per ispingersi fino a dimostrare l'esistenza di Dio, non sono già *condizioni* semplicemente *materiali*, di maniera che potesse esser vera la conclusione dell'esistenza di Dio, anche se que' principî si ponessero falsi; ma sono *condizioni formali*, di modo che è necessario che sieno veri acciocchè sia vera questa conclusione; e però la loro verità e certezza nella mente umana precede la verità della conclusione, che da essi si cava e per essi si scopre necessaria; e quindi è falso che l'esistenza di Dio sia la prima verità certa, colla quale si certifichino tutte le altre. L'unica cosa che c'è qui di vero, e che forse stava nella mente del signor Bertini, si è che l'esistenza dell'essere assoluto, conosciuta che sia, dà in mano al filosofo la facoltà di rimovere le obbiezioni metafisiche, che si possono fare alla verità, onde per essa è dato riposo allo spirito umano. Ma tali obbiezioni non hanno punto forza da indebolire la certezza de' primi principî logici contro cui si fanno; che qnando una verità è per sè evidente e necessaria, nessuna obbiezione la può scotere, o rendere incerta. Accordiamo dunque, che quando si prescinda dalla cognizione di Dio cioè dell'essere assoluto, insorgano delle apparenti contraddizioni nello spirito umano, che colla dottrina di quell'essere si risolvono a pieno. Ma avanti e indipendente-

(1) Il signor Bertini descrive assai bene queste condizioni alla faccia 50 del suo libro, dove non ripone già tra esse il principio di contraddizione e gli altri principj logici, che egli adopera per arrivare all'esistenza di Dio.

(2) Noi diremo « *esistenza reale*, o esistenza dell'essere in sè, perchè anche l'essere indeterminato è *oggetto* della mente, e però ha un' *esistenza oggettiva* diversa da quella della mente, ma pure nella mente.

mente da tale soluzione, le verità prime lucevano alla mente, dotate d'una immobil certezza; chè contro ciò che l'uomo conosce direttamente esser vero, e non poter essere altro che vero, niuna obbiezione ha forza, ancorchè s'ignori il modo speciale e diretto di rispondervi.

20. Ed è tanto vero che alla cognizione della divina esistenza precedano logicamente nello spirito umano altre verità certe, che lo stesso signor Bertini, forse senza accorgersi, è obbligato a confessarlo. Egli a ragion d'esempio argomenta così: « Se « qualche cosa si pensa, qualche cosa esiste. — L'esistenza « dell'oggetto dell'ontologia è adunque un punto *non contrastabile* « neppure dai filosofi più negativi, quali sono i nullisti, gli « idealisti e gli scettici; e da questo punto così *evidente* ed « *inconcusso* prende le mosse il nostro dubitante nella sua meditazione (1) ». Ora questo punto evidente ed inconcusso, o, come egli lo chiama poco appresso, questa « prima verità », non è certamente una condizione materiale, o un postulato del sapere umano. Se dunque egli confessa di prendere le mosse da questa *prima verità* per condurne in appresso il dubitante *all'esistenza di Dio*, c'è una verità certa, che nell'ordine logico precede nello spirito umano a quella della divina esistenza. In tutta la dimostrazione di quell'esistenza, ad ogni piè sospinto, il signor Bertini parla di cognizioni *vere* e di *certezza* (2), e va avanti così, fino che viene alla conclusione dell'esistenza

---

(1) *Idea di una Filosofia della vita*, f. 25.

(2) A ragione d'esempio (f. 26) dice, che si può dare una *risposta vera*, quando s'abbia il concetto di felicità, alla domanda, se « data l'esistenza di Creso, egli fosse un uomo felice ». Ivi stesso dice, che il dubitante *certamente* possiede il concetto di *non essere*, perchè senz'esso non avrebbe potuto dubitare, onde convince lo scettico col metterlo in *contraddizione* con se stesso. Ragiona di continuo sulla *possibilità* e sull'*impossibilità*. Suppone che dal paragone e dall'analisi de' concetti si abbiano dei risultati *veri* e *certi*, che non si possano negare le apparenze, argomenta che se c'è il finito ci deve essere l'infinito, se il temporaneo ci deve essere l'eterno (p. 32) e così via.

dell'essere assoluto. È dunque chiaro, che la certezza di questa conclusione dipende dalle verità certe su cui egli la ha con molto ingegno edificata, e che quelle verità precedono alla conclusione medesima.

21. Ora poi ciò che si deduce per argomentazione non è *immediato*, e la formola della sua conclusione, cioè che l'uomo sia « fornito di un *intuito immediato* e immanente della vita « assoluta che è Dio (1) », guasta la conchiusione stessa rendendola maggiore delle premesse; poichè da tutti i suoi ragionamenti non discende questo intuito immediato e nè tampoco può discendere.

E nel vero l'intuito immediato di Dio come assoluta realità e vita, se ci fosse nell'uomo, sarebbe un fatto, il quale per nissun modo avrebbe bisogno d'essere verificato col *ragionamento*, ma colla sola *osservazione* interna si dovrebbe conoscere; poichè saremmo noi stessi i testimoni presenti di questo fatto. Onde il lungo, faticoso e spesso sagace ragionare del signor Bertini è una prova manifesta che l'uomo non vede Iddio stesso immediatamente nella presente vita; e che il senso comune degli uomini non ha torto quando non crede di vederlo. La sola conseguenza legittima che si raccoglie da que' laboriosi ragionamenti si è questa, che è certa e necessaria l'esistenza di Dio, e tutto si riduce in fine a quella dimostrazione a priori, che noi abbiamo proposta nel *Nuovo Saggio*, dal professore Bertini riccamente vestita (2).

22. Quello che può illudere si è il perdere di vista la differenza che passa tra la *cognizione immediata* intuitiva o di visione e la *cognizione mediata*, o argomentativa.

E in fatti, il sig. Bertini dà una significazione troppo estesa alla parola *intuire*, quando dice che « il conoscere è un vedere, un intuire l'essere delle cose (3) ». Non ogni *cognizione* è

---

(1) F. 230.

(2) *N. Saggio*, sez. VII, c. VII.

(3) F. 38.

un'*intuizione*, e quando pure si volesse usare così questa parola, converrebbe aggiungere delle spiegazioni; a modo d'esempio, si dovrebbero distinguere diverse specie d'intuire, e d'intuizione, per non equivocare. L'equivoco si manifesta ancor più nel ragionamento del signor Bertini, quand'egli universalmente dice, che « il conoscere è un *immediato vedere* (1) », onde attribuisce ad ogni conoscere l'*immediato intuito*, e quindi viene ragionando a questo modo: « Se il conoscere è un immediato vedere, ne segue che il pensiero o la conoscenza dell'*infinito* non può esser altro che l'*immediata vista* dell'infinito (2) ». L'equivocazione è manifestissima.

25. Certamente che in un senso *ogni cosa che si conosce* è immediatamente intuita, altrimente non si conoscerebbe. Ma l'espressione « ogni cosa che si conosce » ha un doppio valore, potendosi intendere della cosa *quale è in sè* prescindendo dalla cognizione, e della cosa *quale è conosciuta*. Ora, talora avviene che la cosa, quale si conosce, non sia quale è in sè, prescindendo dalla nostra cognizione; anzi del tutto un'altra. E così appunto l'*essere indeterminato* che si conosce dall'umana mente, non è pienamente quale è l'*essere in sè*, perchè in sè non può esistere niente che sia indeterminato: anzi l'essere indeterminato presente alla sola mente non differisce solo di qualche qualità dall'essere (puro essere) in sè, ma è totalmente un altro, perchè la differenza è appunto di essere, e non di mera qualità: chè le determinazioni che mancano all'essere indeterminato, appartengono all'*essenza stessa dell'essere in sè* (il che accorda

(1) Ivi. — C'è un equivoco anche nella parola *infinito*, poichè si può intendere d'un *infinito indeterminato*, e d'un *infinito determinato*, che entrambi sono pensati dalla mente umana. Onde quando il signor Bertini scrive, che « l'infinito è non solo pensabile per se stesso, ma è l'unico pensabile (f. 48) » dice una verità se quella sentenza s'intende dell'infinito indeterminato, ma non così se s'intende l'infinito determinato, chè noi non lo pensiamo esplicitamente se non per via d'argomentazione, e non abbiamo bisogno di esso a pensar l'altre cose.

(2) *Idea di una Filosofia della vita*, f. 38.

lo stesso signor Bertini): ed ogni volta che da un oggetto si leva qualche cosa di ciò che gli è essenziale, esso non è più il medesimo, ma un altro. Dunque l'essere indeterminato conosciuto e pensato certamente da noi, non è Dio, il quale è l'essere in sè, compiuto, assoluto: l'identità si perde nel passaggio che fa la mente da un essere all'altro. Il che più al disteso dichiara poi l'Ontologia.

Ma si dirà: « l'essere indeterminato voi lo determinate coll'argomentazione movendo dal suo concetto, e così voi pervenite a conoscere, e però intuite immediatamente l'essere assoluto, che già intuivate implicitamente nell'essere indeterminato ».

Anche quest'istanza svanisce qualora si distinguano bene i diversi modi del conoscere umano. Chè è un pregiudizio comune il credere che qualunque cosa l'uomo conosca, la conosca sempre nello stesso modo. E primieramente un *oggetto determinato* si può conoscere da noi in due modi, o perchè l'oggetto stesso ci si presenta colle sue determinazioni, o perchè, presentandosi al nostro spirito un oggetto indeterminato, noi stessi lo determiniamo con semplici *determinazioni logiche*. La differenza tra questi due modi di conoscere è immensa. Nel primo caso, noi conosciamo l'oggetto determinato con un atto solo d'*intuizione* o di *percezione*, e non pensiamo già le determinazioni separate dall'oggetto, ma tutte insieme indistinte nell'oggetto, formanti coll'oggetto una perfetta unità. In appresso quelle determinazioni noi possiamo separarle coll'analisi, ma nel primo tratto non c'è davanti al nostro spirito che l'oggetto *uno* pienamente determinato in una sintesi perfetta senza alcuna analisi. Quando la cosa avviene così, noi non ricorriamo per conoscere l'oggetto ad alcuna *argomentazione*. Questo modo di conoscere si chiama convenientemente *intuizione*, o *percezione*, secondochè l'oggetto determinato è ideale, o anche reale. Ma lo spirito nostro procede per una via opposta quando noi abbiamo presente al nostro spirito un oggetto indeterminato, e per compirlo dobbiamo aggiungergli noi stessi le sue determinazioni. Allora noi siamo costretti di cominciare

non dico dall'analisi, ma da elementi sparsi, e da noi stessi con varie operazioni della mente raccolti per formare di essi una sintesi: allora noi pensiamo con atti separati l'oggetto indeterminato e le determinazioni che gli aggiungiamo. Queste determinazioni non le prendiamo dall'oggetto stesso che abbiamo presente, perchè egli è indeterminato: ma le prendiamo altronde. Il che ci accorda in sostanza, o certo ci deve accordare, anche il signor Bertini, che pure parte dal concetto indeterminato del *qualche cosa*, e lo determina poi, non punto con quello che trova in esso, ma con altri concetti mentali ed astratti (1). Ora non trovandosi tali determinazioni nell'oggetto indeterminato che si vuol compire con molte operazioni del nostro pensiero, si devono prendere, come dicevamo, altronde, cavarle da altri oggetti, e però non possono essere determinazioni *proprie* dell'oggetto che si determina in questo modo, ma solo *analogiche*, cioè che tali gli si attribuiscono per analogia. Lo stesso signor Bertini per determinare l'*essere*, questo concetto indeterminato, gli attribuisce a ragion d'esempio la *vita*. Ma dove prende egli quest'altro concetto della vita? Dagli esseri viventi che cadono nell'umana esperienza (2). Di più la vita degli esseri viventi che da noi si percepiscono sopra la terra, non è certamente la vita di Dio. Se noi vedessimo la vita stessa di Dio, potremmo paragonarla colla vita degli animali e degli uomini, e rilevarne la differenza. Ma non trovando neppure il signor Bertini possibile questo immediato confronto, che cosa è

(1) « Ora quando uno è in possesso di un concetto reale e conosce, mediante questo, l'esistenza oggettiva di una cosa, egli può con questo concetto reale paragonare successivamente molti concetti mentali, e così venir « determinando quel primo (f. 25, 26) ». E con questo metodo dal *qualche cosa*, che è un indeterminato, giunge a comporsi l'idea di Dio « valendosi « del concetto di limite, dei concetti di vita, di perfezione, di entità, d'in« telligenza, d'attività, d'amore, di libertà, ecc. (f. 230) » tutti concetti astratti e diversi dal concetto del qualche cosa.

(2) Egli comincia la sua analisi: « Quali sono gli esseri ai quali si suole da noi attribuire la vita? (f. 54) ».

egli astretto di fare? Di prendere il concetto *astratto* di vita (astratto dico dai viventi di cui solo ha l'*immediata* cognizione), procurando di determinarlo con altri concetti astratti anch'essi. Il signor Bertini dunque continua a dire: Iddio deve posseder la vita in *sommo grado* (1). Ottimamente; ma anche questa espressione « in sommo grado » non porge nulla di determinato, è anch'esso un concetto formale e logico. Il signor Bertini, che lo sente, si sforza di determinare anche questo *sommo grado* di vita. E come? Paragonando insieme i diversi gradi di vita di cui godono gli esseri finiti, perchè veramente non trova altra *cognizione immediata* d'altre vite, a cui ricorrere. Con questo paragone dunque egli scopre che la vita maggiore è quella che consiste nella *percezione di se stesso* (2). Ma siamo da capo: la percezione di se stesso è ancora un astratto; quindi s'affatica di nuovo a determinare quest'altro *concetto* (poichè siamo sempre ne' *concetti*, e non nella stessa *realità*) e domanda: « in che consiste il sommo grado della percezione? » Egli la fa consistere nell'intelligenza (3). Ma che è l'intelligenza? ancora un concetto astratto. Convien dunque intraprendere un'altra fatica, ricorrere ad un altro concetto per determinare quello dell'intelligenza: convien cercare, come fa effettivamente il sig. Bertini, in che consista il sommo grado dell'intelligenza. Egli si risponde così: « il sommo grado dell'intelligenza è proprio di colui che intende tutto l'intelligibile nel modo più perfetto, intende l'infinito, ed è necessario di più, acciocchè vi sia il sommo grado dell'intelligenza, che l'infinito inteso sia lo stesso intelligente (4) ». Niente di meglio; ma è a confessare che tutti questi nuovi concetti d'*intelligibile*, d'*infinito*, d'*immedesimazione* sono ancora tutti concetti astratti, e però ben lontani dal presentare la stessa *realità* della cosa. E pure il sig. Bertini qui si ferma, e,

(1) F. 58 e segg.

(2) F. 54, 55.

(3) *Idea di una Filosofia della vita*, f. 55, 59.

(4) F. 59.

non potendo andare più avanti per questa via, passa, per completare il concetto della vita divina, a fare la stessa opera laboriosa d'accozzare insieme concetti astratti co' quali determinare il concetto dell'amore sommo, che è anch'esso un concetto astratto, che si deve pur fare entrare in quello della vita divina (1). Ma ci si dica in buona fede, se noi avessimo veramente l'*immediata visione della vita di Dio*, avremmo bisogno di ricucire cotante astrazioni per pensarla e conoscerla? Non la vedremmo noi forse come una cosa semplicissima, in un modo non meno semplice e immediato di quello con cui vediamo un colore, o sentiamo un sapore od un suono? Ovvero possono forse delle vote astrazioni, per quante se ne accumulino insieme e s'accòppino ingegnosamente, darci mai la *realità* stessa della cosa? E noi abbiamo pur veduto che il sig. Bertini, per quanto abbia messo a partito il suo cervello per azzeccare concetti a concetti determinando l'uno coll'altro, non è però potuto mai uscire dall'ordine de' concetti astratti, bisognosi di nuove determinazioni. Ora ci ha egli data con ciò la realità della vita divina? Ce l' ha egli fatta vedere qual è in se stessa? Ci ha egli veramente persuaso che noi la vediamo? Lo dica il lettore: per me non vedo, non ho veduto altro che un gran numero di concetti; e so di certo che la *realità* della vita divina, non sarà mai e poi mai un complesso di concetti, fossero questi anche innumerevoli. Ma v' ha di più: Come in Dio tutti questi concetti s'unificano? Chi me lo sa dire? Chi può affermare in coscienza d'averlo veduto? Dov'è dunque la *unità* in questi concetti? la loro unità vivente? Certo, per aver quest'unità non ci deve esser bisogno di molti concetti: che anzi essa non è un concetto, è una cosa reale, realissima, ma semplicissima, e non ispezzata. Ci si dia dunque questa, non concetti, e allora anche noi confesseremo di vedere, d'intuire immediatamente la vita, l'infinita vita di Dio.

24. E non è già che noi neghiamo, che per l'adunamento di tanti concetti s'acquisti *qualche* cognizione della vita divina:

---

(1) F. 59 e segg.

certo s'acquista, ma non immediata. La vita divina unica e semplicissima e differentissima da tutte le altre vite a noi immediatamente cognite ci è data nella moltiplicità di quei concetti come in una cifra, in un segno, ce n'è data una cotal formola logica, certo bella e non inutile. Ma quella formola è di tal indole, che noi non possiamo scioglierla per trovarne il risultato netto, onde questo risultato, che è la vita divina in se stessa, ci rimane incognito: quel segno, quella cifra, o cifre, bastano bensì a farci intendere che la vita divina *non è* la vita di qualunque altro ente finito, ad avvisarci di non confondere queste vite di cui abbiamo esperienza, con quella di Dio di cui non c'è data per natura esperienza di sorta alcuna, a dimostrarci ancora che fra quelle e questa passa qualche analogia, onde possiamo applicarle un *concetto astratto comune* e uno stesso vocabolo, chiamando *vita* tanto questa quanto quelle, riservandoci poi ad avvertire l'equivoco che rimane nel vocabolo a cagione dell'analogia in cui si fonda il concetto astratto comune, che con esso si volle esprimere.

Ora questo logico e raziocinativo modo di conoscere la vita divina non può in alcuna guisa meritare il nome d'una immediata intuizione, nè d'una percezione: chè immediatamente conosciamo solo i segni, le cifre, la formola di quella vita, voglio dire i concetti raccozzati; ma il significato *positivo*, e il risultato reale, noi non lo conosciamo, se non in quanto sappiamo che un significato c'è di que' segni intellettivi, che un risultato c'è di quella formola; il qual significato e risultato non possiamo confonderlo con niun' altra cosa; e questo ci basta per poter confessare la nostra ignoranza, e per poter confessare, adorando, che ciò che sta al di là di quel velo misterioso lo vedremo un tempo e non ora (1).

---

(1) Il signor Bertini sembra che talora si contenti d'una intuizione di Dio *implicita*. Ma il *conoscere implicito* non è un conoscere attuale e immediato, è soltanto una *potenza di conoscere*, la quale da noi certo non si nega, sostenendo noi anzi, che dall'idea dell'essere s'induca per argomentazione il

25. Più altre cose avrei da osservare sulla teoria proposta dal signor Bertini, ma forse anche queste poche saranno parute soverchie. Nè me ne mancherebbero molte da aggiungere in commendazione dell'opera di questo professore. Ma non ho inteso di portare un giudizio compiuto su di essa, ma solamente di difendere le dottrine contenute nelle opere ideologiche che ora si ristampano, rimovendo alcuni di quegli equivoci, onde procedono, se non erro, le obbiezioni principali, che alle medesime dottrine si fanno.

26. Al quale intento medesimo io devo avvertire quanto proceda lungi dal vero la sentenza di coloro, che hanno detto « il principio della mia filosofia essere psicologico e non ontologico ». Io credevo d'avere a sufficienza dichiarato che il principio della filosofia come scienza dell'uomo è l'essere, ma l'*essere* ancora *indeterminato* (1), e datane questa ragione manifesta e innegabile, che antecede logicamente l'essere indeterminato a tutte le cognizioni umane e ne è la forma. Il *determinare l'essere* è ciò che dà luogo all'umano ragionamento, che si può sempre ridurre a questa formola: « la facoltà di determinare l'essere ». Laonde coloro che pretendono che stia presente allo spirito umano per natura *l'ente* già pienamente *determinato*, che è quanto dire, l'ente coi caratteri della divinità, si convincono d'errore anche per questo, che cancellano l'umano ragionamento, rendendolo del tutto supervacaneo ed inesplicabile. Di più: poichè l'essere determinato, che vogliono di con-

---

concetto di Dio e la prova della sua esistenza. Di poi, dato un concetto come quello dell'essere indeterminato che implica, ossia virtualmente contiene il concetto di Dio, rimane tuttavia la questione: « in qual modo e sino a qual termine l'intelligenza umana può rendere esplicito a se stesso ciò che v'ha d'implicito in quel concetto ». E a questo rispondiamo, che l'intelligenza umana può rendersi esplicito il concetto di Dio che si contiene virtualmente in quello dell'essere indeterminato al modo che fa il signor Bertini, cioè per via di *semplici determinazioni logiche*, senza che la *realità* stessa dell'essere divino si comunichi per questo all'uomo, e sia dall'uomo veduta.

(1) *N. Saggio*, sez. VIII, c. III.

tinuo presente e manifesto allo spirito umano, è Dio, conviene di necessità che poi attribuiscano l'essere divino a tutti gli enti finiti, poichè non si conoscono questi che per mezzo dell'essere, cioè in quanto sono enti, e perchè lo spirito umano non ha un altr'essere da attribuir loro e così conoscerli, eccetto quello che intuisce, Dio stesso: e questo è panteismo.

27. S'ingannano poi del pari oltre misura quando mostrano di credere, che l'essere indeterminato sia puramente una produzione dell'anima umana. Ed è da questo loro erroneo principio che pretendono poscia inferire, che il cominciar da esso sia lo stesso che muovere da un *primo psicologico*. Il vero si è che l'essere, quantunque indeterminato, è *assolutamente essere*, sebbene non sia *essere assoluto*. Questi nostri avversari mostrano d'ignorare pienamente quel *modo ideale* di essere, nel quale egli sta presente alle intelligenze senza confondersi con esse e senza uscire da esse come un loro prodotto; chè per verità niun ente, e però nè pur lo spirito umano, può produrne un altro il quale abbia anche solo da qualche lato una natura contraria e infinitamente superiore alla sua. E tuttavia è verissimo che l'*essere in se stesso* dee avere le sue determinazioni, ma è vero del pari che l'essere ha oltracciò un altro modo e virtù, per la quale si presenta alle intelligenze rimanendo appieno distinto ed opposto ad esse intelligenze, e niente ripugna che in questo suo modo si dimostri indeterminato, e senza il suo termine, ond'anco si chiama ideale. Che se lo spirito umano avesse tanta virtù da *produrre* l'essere, benchè privo delle sue determinazioni, di maniera che l'essere indetermiuato potesse asserirsi d'origine psicologica, non ci sarebbe più ragione alcuna di negargli quella di produrre l'essere colle sue determinazioni, chè questo secondo atto è meno grande del primo. E questo è quello che ingenuamente confessarono di volere i filosofi tedeschi dal Fichte all'Hegel, benchè più tardi lo Schelling ritraesse alquanto il piede da questo baratro, come si vede dalla sua nuova filosofia.

28. Dalle quali cose oltracciò si vede che altri potrebbe anche qui, non senza ragione, ritorcere l'accusa contro gli avversari

di cui parliamo, dimostrando che, qualunque cosa dicano, essi soli peccano di *psicologismo*. Poichè questo è veramente un peccato di psicologismo, il dare all'anima così sformata virtù da produrre l'essere presente allo spirito tuttochè privo delle sue determinazioni.

29. Noi dunque rigettiamo l'accusa che il nostro primo nell'ordine della scienza sia psicologico, e dichiariamo che esso è del tutto ontologico. Ma posciachè due possono essere i primi ontologici, cioè l'*essere determinato* ed assoluto e l'*essere indeterminato* ed ideale, noi affermiamo che l'essere determinato ed assoluto è il primo per la divina mente, e l'essere indeterminato ed ideale è il primo per la mente umana. Che Iddio per fermo conosce in un modo diverso da quello dell'uomo, e l'uomo non deve usurparsi il conoscere di Dio, pazza impresa; ma starsi contento al suo proprio modo: e, se non volesse, del tutto invano egli rinnoverebbe l'assurdo e pure antichissimo tentativo di deificarsi. Si ricordi il mortale che egli non è nel centro del gran mare dell'essere, ma in un angolo, e che solo da quest'angolo egli dirige il suo sguardo alle cose, e non dal centro.

30. L'essere quantunque indeterminato è *oggetto* dell'umana intelligenza: l'anima è il *soggetto*. Queste due cose io credo d'averle distinte per sempre, e non potersi più confondere da chi ha scorto quell'assoluta opposizione che nel *Nuovo Saggio* e altrove ci si fa notare. Ora ogni sapere, ogni verità e certezza l'abbiamo riposta nell'*oggetto*, e non mai nell'anima *soggetto*. L'esistenza dell'anima intelligente, e della facoltà d'intendere e di ragionare di cui essa è dotata, sono appunto, come egregiamente ha detto il professor Bertini, *condizioni* meramente *materiali*, dalle quali per nulla dipende la verità e la forza d'ogni intuizione e dimostrazione. Tale è la dottrina delle nostre opere ideologiche. Questo non è per fermo psicologismo. Quelle materiali condizioni si richiedono, acciocchè noi veniamo in possesso con certezza della verità; ma non costituiscono punto nè poco la verità ella medesima, nè i motivi della certezza.

Così la verità è del tutto indipendente dall'anima umana, benchè questa sia dipendente dalla verità e non possa possederla senza esistere.

31. Sebbene dunque il nostro primo filosofico sia, tra i due primi ontologici sopraccennati, il secondo, cioè l'*ideologico* (chè certo la filosofia è scienza, e la scienza dee cominciare dalle idee, e il credere di poter cominciar da altro è un'illusione); tuttavia noi non possiamo accettare neppure quello di cui alcuni ci fecero rimproveri, cioè che la nostra filosofia non sia altro che ideologica. Quelli che ci hanno giudicato a questo modo, posero tanta attenzione al principio da cui noi prendiamo le mosse, che non ne restò loro più alcuna per considerare il corpo intero della dottrina. Laonde non sarà inutile, che io qui dia un brevissimo cenno dell'andamento di questa dottrina tanto che basti a rettificare l'inesattezza di quel giudizio, e non un compendio, già dato altrove (1).

Lo Schelling, come accennavamo più sopra, distinse la filosofia in *progressiva* e *regressiva:* regressiva chiamò quella parte della filosofia, o piuttosto del filosofare, per la quale l'uomo movendo dal punto accidentale in cui si trova colla sua mente, torna indietro risalendo tutti i gradi del proprio sviluppo, e cerca, secondo la legge della priorità e posteriorità logica delle idee, d'arretrarsi fino a quel punto luminoso, al di là del quale non si può più andare, il quale è necessariamente ed evidentemente vero. Quando la riflessione vi giunge, e afferra quel punto, allora essa incomincia un nuovo lavoro in contraria direzione, ed è quello della *filosofia progressiva*, e questo non è solamente filosofare, ma, quand'è compiuto, è filosofia, è scienza (2).

La filosofia regressiva dunque per noi è l'*Ideologia* in quanto essa cerca la prima verità evidente a tale che non possa non

---

(1) V. l'*Introduzione alla Filosofia*.

(2) Queste due parti furono da noi distinte nel *N. Saggio*, sez. VIII, c. III, quest. III e IV.

essere quale si mostra; onde move con sicuro passo il sapere umano.

E la riflessione armata di questa prima ed evidente verità progredisce da essa a tutte le altre.

32. Ora è l'anima intellettiva, ossia il soggetto umano intelligente, quello che progredisce, il che egli fa cogli atti del ragionamento. Ma molti di questi atti soggiacciono all'influenza dell'arbitrio umano, e però riescono fallaci. Acciocchè dunque la *filosofia progressiva* si metta in cammino con sicurezza di non errare, è necessario che ella prima di tutto si prevalga del principio della verità e della certezza già rinvenuto a rilevare le *condizioni formali* e le *condizioni materiali* del progresso intellettuale. Le condizioni formali poi sono l'oggetto della *Logica*, e le condizioni materiali sono l'oggetto della *Psicologia*, chè, come dicevamo, l'esistenza e la natura dell'anima e dell'uomo e delle sue facoltà sono condizioni materiali del suo sapere.

Queste due scienze che trattano delle condizioni formali e materiali dello scibile umano tramezzano tra la filosofia *regressiva*, e quella che è sistematicamente *progressiva*. E dico quella che è sistematicamente progressiva, poichè certo anche queste scienze si formano con un ragionamento progressivo, cioè tale che move e progredisce dal punto immobile già rinvenuto, che è pura luce intuita dall'uomo per natura, su cui s'esercitò la riflessione co' lavori ideologici; ma questo movimento è parziale e non riguarda il tutto, quindi non può dirsi ancora il sistema della filosofia.

33. Conosciute dunque a pieno le condizioni formali e le materiali del progresso intellettuale, e così armato il pensatore e cautelato contro i proprî arbitrî, egli può accingersi con ragionevol coraggio alla speculazione sistematica e progressiva.

Con questa appunto egli trova la *Teosofia*, cioè la *teoria dell'ente*, la quale abbraccia l'Ontologia che ne contiene la dottrina universale, la Teologia che contiene quella dell'Ente co' suoi termini proprî che lo rendono *assoluto*, la Cosmologia che contiene quella dell'Ente co' suoi termini improprî che lo rendono *finito* e *relativo*. Dottrina dunque dell'Ente in universale,

dottrina dell'Ente infinito, dottrina dell'Ente finito sono le tre parti della Teosofia: sempre dottrina dell'ente: questa sola merita, propriamente parlando, il nome di Teoria.

34. E ora qui noi accordiamo di buona voglia, che anche in questa filosofia progressiva ci ha una parte che si potrebbe chiamare in un senso relativo regressiva, e vogliamo dire quella che dall'*essere indeterminato*, che è il punto luminoso, ci conduce fino all'*essere assoluto*. Ma questo è un regresso che ad un tempo è un progresso: è un progresso perchè si parte da un punto luminoso e indubitato; e si può dire un regresso in questo senso, che si arriva ad un altro punto luminoso, dal quale partendo di nuovo quasi da una seconda stazione, si incomincia un nuovo viaggio di più care scoperte. Questo secondo punto è dunque il concetto dell'essere assoluto, cioè di Dio. E dico che di qua si salpa ad un altro miglior viaggio, per quella ragione che ho già toccata di sopra, cioè perchè, meditando in quel concetto dell'assoluto essere, si vengono a dissipare tutte le antinomie, nelle quali incappa lo spirito umano nella speculazione. Onde con questo lume accresciuto, l'uomo non solo possiede la verità e la certezza, ma la possiede senza obbiezioni. Queste non possono, come osservammo, levare alla mente quella luce irrepugnabile di verità di cui essa vede l'immediata necessità; tuttavia danno molestia allo spirito umano. Quando dunque lo spirito è giunto al concetto dell'essere assoluto, può, se gli basta la virtù dello speculare, non solo esser certo della verità, ma conciliarla seco medesima, e possederla quasi in un regno di pace. La Teosofia, che fa tutto questo, farà altresì che tutto questo, che ora noi diciamo, appieno s'intenda.

Per conchiudere dunque, la *Teosofia* è propriamente la filosofia progressiva, la speculazione per eccellenza, il sistema.

35. Tale è il disegno della filosofia, che io mi proposi di colorire. Di essa non sono pubblicate che alcune parti: però mi credo in diritto di chiedere che niuno voglia pregiudicarla con anticipate denominazioni, acciochè s'osservi la buona consuetudine di mettere il nome al parto dopochè è nato.

NUOVO SAGGIO

SULL'

ORIGINE DELLE IDEE

DI

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

PRETE ROVERETANO

VOLUME PRIMO

CHE CONTIENE

LA PREFAZIONE, I PRINCIPÎ DEL METODO,
LO STATO DELLA QUESTIONE E LE OSSERVAZIONI
SUI SISTEMI PRECEDUTI A QUELLO DELL'AUTORE.

EDIZIONE SESTA,
eseguita sulla quinta riveduta dall'Autore.

INTRA
TIPOGRAFIA DI PAOLO BERTOLOTTI
1875.

Gli Opuscoli Filosofici *vengono in quest'Opera citati secondo l'Edizione da noi stampata nell'anno* 1827-28.

QUESTO SAGGIO
SUL PRINCIPIO DELL'UMANA COGNIZIONE
CHE A TE IO DEDICO RICONOSCENTE
O VENERATO MAESTRO MIO
PIETRO ORSI SACERDOTE
PERENNI
LA MEMORIA DEGLI ANNI MDCCCXV E MDCCCXVI
QUANDO COLLA POTENZA DEL VERO
E COLLA DOLCEZZA DELL'AMICIZIA
INSEGNANDOMI FILOSOFIA
M'INNAMORAVI DELLA VIRTÙ
E MI STRINGEVI CON BENEFIZJ
PARI ALL'ANIMA RAGIONEVOLE
IMMORTALI

ANTONIO ROSMINI-SERBATI
ROMA III MAGGIO MDCCCXXVIIII

PREFAZIONE

Principium, qui et loquor vobis.
Jo. VIII, 25.

1. *L'opera presente non appartiene alla filosofia* inquisitiva *di nuove verità, ma più tosto a quel genere che travaglia di aggiungere chiarezza e sviluppamento a verità già universalmente conosciute. E di vero, in lavorando il presente Saggio, non fu altro il mio intendimento, se non di richiamare gli uomini ad osservare ciò che hanno in se medesimi, ciò che già sanno per natura, senza però aver contratta l'abitudine di riflettervi; in somma io non intesi che di fare il commento di una sentenza del* senso comune, *e di rispondere a questa semplice dimanda: « Che cosa è il lume della ragione? », quel* lume *che è un vocabolo di tutti gl'idiomi e di tutti i tempi, che è pronunziato da tutte le scuole e da tutti i volghi; la cui esistenza nell'uomo è attestata perciò da un' autorità piena, ed è il fatto più di tutti evidente e cospicuo, il fatto dal quale solo trae origine ogni altra specie di evidenza.*

2. *A por mano a questa materia mi condusse l'essermi richiesto schiarimento di alcune parole da me in altra opera scritte, nelle quali accennava la mia opinione sull'origine delle umane cognizioni. Le quali parole furono le seguenti: « Secondo noi, » diceva io colà: « l'intendimento puro dell'uomo non è ristretto, « non è limitato; ammettiamo in lui una sola forma che chia- « miamo la forma della VERITA', la quale non restringe punto « l'intendimento, non essendo essa, forma particolare, ma bensì « universale, universalissima, che abbraccia tutte le forme pos- « sibili e che misura tutto ciò che è limitato; e con questa sola « forma, con questa sola misura noi spieghiamo tutto ciò che*

« *trascende nelle operazioni dello spirito umano i sensi e l'e-* « *sperienza* (1) ». *Io non poteva rendere di questa mia affermazione ragion piena e convincente, se non mi fossi messo dentro nell'esame della natura dell'umano intendimento, di che tratta tutta quest'opera, e non mi fossi fatto a dichiarare, lungo lavoro per certo, l'indole di quella idea o forma prima*

Che lume fia tra 'l vero e l'intelletto (2).

3. *Egli è questo* lume *mediatore, come accenna Dante, fra lo spirito e le cose, che costituisce e crea la natura dello stesso intelletto; la quale a' nostri tempi venne confusa con quella del senso sì fattamente, che la filosofia, si voglia o no, parve arretrarsi* (3) *fino nella sua infanzia, cioè fino al tempo de' filosofi*

---

(1) *Vedi il Vol. I degli* Opuscoli Filosofici, *facc.* 98.

(2) Dante, Purg. *VI*, 45.

(3) *Si osservi che ne' tempi moderni la filosofia si volle far rinascere; poichè la vanità e l'amor proprio degli uomini era cresciuto a segno, massime nella seconda metà del secolo scorso, che si disdegnò e rinunziò solennemente tutta l'eredità de' maggiori: e i sofisti che hanno preceduto o accompagnato la rivoluzione francese, presero un tuono ne' loro scritti così alto ed insolente, da mostrar di credere e fare altrui credere che prima d'essi gli uomini tutti fossero scemi di mente e da innumerevoli pregiudizî straziati e guasti. Quindi quell'immenso disprezzo di cui aggravarono tutti gli scrittori antichi, massime quelli che contenevano le dottrine tradizionali del cristianesimo; il qual disprezzo, gittato sull'antica filosofia e molto più sui Padri e gli altri scrittori di Chiesa, s'introdusse nell'opinione pubblica, e ne nacque una prevenzione che non va scemando se non lentamente, e non è ancora tolta del tutto, con danno delle vere e salutari dottrine. Io però voglio avvertir qui una volta per sempre, che ove mi venga di citare qualche autore che attesti la tradizione delle verità che sono per esporre in quest'opera, non mancherò di farlo; e tuttavia non intendo di troncar punto le questioni colle autorità; anzi consento assai volentieri, che gli uomini d'ingegno, i quali a queste autorità fossero avversi, o contro esse avessero presi i comuni pregiudizî e in poco o niun conto le tenessero, vogliano pure aver la cortesia di mettere solo attenzione*

che hanno preceduto Aristotele e Platone (1); *conciossiachè in tutta la storia della filosofia, da que' tempi antichissimi ai nostri, non è in mia notizia che si fosse mai fatta una confusione così bassa e così umiliante per l'umana natura, siccome quella che fecero i sensisti dello scorso secolo, i quali racchiusero e spensero la divina luce dell'intendimento umano tutta nelle sensazioni che co' bruti l'uomo ha comuni. Nè della vera distinzione fra il senso e l'intelletto, fra la* sensazione *e l'*idea, *s'accorsero*

---

alle ragioni delle cose, e secondo queste giudichino della tradizione. Perocchè non può esservi altra via per la quale vengano a deporre le loro false prevenzioni e il concetto di nessuna estimazione in che hanno i predetti autori. E veramente, come si può venir mai a conoscere che un uomo merita stima e che egli è perciò di grave autorità, se non per l'esperienza che si ha tolto sopra di lui, per avere da lui udite delle sensate cose e de' ragionamenti veri e profondi? In questo modo è dunque necessario che si venga riformando il giudizio sui nostri maggiori, non rivoltandosi d'un tratto e senza alcuna buona ragione ad essi, ma ricuperando loro la riputazione col metter fuori le loro belle e fine investigazioni, le loro nobili sentenze, i loro solidi ragionari, e mostrando che quelle questioni e quelle difficoltà nella scienza dell'uomo, che si credono nuove e tutte de' tempi nostri, non isfuggirono agli antichi; ciò che si crede unicamente perchè poco questi si conoscono, perchè s'è abbandonato il loro studio, e spezzato così il filo della tradizione, condotti gli uomini a ciò da uno stemperato amore di essere indipendenti e di costituirsi da sè su tutti i rispetti. Certo gli uomini de' secoli che hanno preceduto il XVIII, sono nati anch'essi cogli occhi e cogli orecchi e colla lingua, co' piedi e colle mani e colla testa altresì siccome noi: bisogna crederlo assolutamente: nè per avventura il pensiero è un ritrovato moderno; nè alcuna macchina, fra tante che i moderni n'hanno inventate, ha insegnato recentemente a renderlo più efficace, più pronto, più sicuro e meno soggetto agl'inganni delle passioni umane e alle seduzioni dell'umana malizia.

(1) *Questi due filosofi hanno notato e rifiutato come error capitale de' loro predecessori il non aver essi saputo distinguere il senso e l'intelletto, ma l'aver fatto di queste due facoltà essenzialmente distinte una facoltà sola; il che attribuivano alla rozzezza della ancor cominciante e materiale osservazione de' primi che si diedero a filosofare sulla natura umana.*

pur quelli che d'altro lato professavano di riconoscer nell'uomo uno spirito immortale, siccome il Locke e il Condillac; a sfavore de' quali io non ho potuto scrivere, non ha molto, alcune vere parole, senza esserne rampognato agramente da alcuno di que' superficiali della mia nazione, i quali, invecchiati nella servitù delle opinioni del secolo trapassato, non si stancano di farne sentire ancora un' eco fioca ed evanescente.

4. *Ma a difesa d'Italia, giusto è che io qui dica, come questa nazione, in tempi di servitù filosofica, conservò il suo pensare libero meglio di altre, o certo meno fu macchiata di quella vile debolezza che si prostra dinanzi al sofista cerretano, che l'ultimo con più magistrale e sonora voce chiami a sè la moltitudine. Ed il Condillachismo medesimo da' più solidi fra gl'italici ingegni fu per tempo conosciuto e francamente giudicato; di che sono prova le* Memorie dell' Istituto nazionale italiano, *dove i giovani nostri furono avvisati di non lasciarsi cogliere e ingannare dalla singolare franchezza e prosunzione di cui va tinto lo stile di quell' autore che ha signoreggiato tanto tempo in Francia con assoluto e tirannesco dominio. Al quale proposito non vuol essere inutile ch' io qui rechi le parole di Michele Araldi, il quale ammonendo l'italiana gioventù del non arrendersi facilmente nè lasciarsi imporre da una cotale alterigia e burbanza degli scrittori del tempo, la quale annunzi superiorità e diritto d'ammaestrare il mondo, così coraggiosamente per quella età disse: « Intorno a che, il pericolo a cui preveggo di « espormi d'esserne ripreso da molti, non mi tratterrà dall'ad- « durre l'esempio di un solenne maestro di questi ultimi tempi « e di nominare Condillac. Direbbesi che per grande nostra « ventura è desso comparso nel mondo scientifico ad illuminare « le carte; per tal modo comunemente gli si aggiunge fede e « ogni suo detto passa per quello di un oracolo. E pure non è « improbabile che abbia egli levato sì alto grido di sè a motivo « anche della franchezza con cui dogmatizza, contento delle « semplici affermazioni, cui per solito lascia nude di prove. Chi « sa che a crescergli presso molti concetto non sia concorsa*

« *eziandio la maniera un po' disinvolta e inurbana quasi da lui*
« *usata verso i filosofi ch'ei chiama dinanzi al suo tribunale, e*
« *nella sua Logica e nella sua Grammatica rampogna acerba-*
« *mente, e loro, fra le altre accuse e colpe, rinfaccia di avere,*
« *sviando con certe loro sottilità fuori di strada la moltitu-*
« *dine, contribuito al danno sommo, a suo avviso, per cui le*
« *lingue, quali corrono per le bocche degli uomini, non hanno*
« *il carattere da lui in esse richiesto di metodi analitici? Per*
« *altro, riguardo a questa pretensione di Condillac — osserverò*
« *soltanto, che il nostro metafisico, nella sua Opera postuma*
« *intitolata con nome specioso* Il linguaggio del calcolo, *rin-*
« *fresca le stesse idee, e le allarga e commenta copiosamente*
« *o almeno diffusamente, tenendo anche in questa sua ultima*
« *fatica lo stile e il vezzo per cui nella più parte delle sue*
« *opere mai non si stanca di ricalcare le proprie orme e chio-*
« *sare se stesso. Potrei aggiungere che le sue dottrine, mettendo*
« *anche da parte le proposizioni o dubbie od erronee, debbono le*
« *sembianze di nuovo all'abbigliamento metafisico che le adorna*
« *o le adombra. Ove se ne spoglino il prestigio dilegua, e ri-*
« *mangono esse note e ricantate da gran tempo e anzi volgari.*
« *Bastino questi pochi cenni a porre in mano alla gioventù, a*
« *cui s'indirizzano, qualche mezzo onde rimpicciolire il gigante*
« *e ridurne la misura entro più giusti confini* (1) ».

Così l'Araldi, circa vent'anni or sono passati (2), *il che non gli dee fruttar poca lode appresso quelli che sappiano quanto il*

1812

---

(1) Saggio di un errata di cui sembrano bisognosi alcuni libri elementari delle naturali scienze ecc. *Milano, dalla stamperia reale MDCCCXII, Vol. I, facc. 311 e segg.*

(2) *Oggidì anche la Francia riconosce e sdegna quel tuono prosuntuoso che aveva tolto il Condillac e la sua scuola, la quale si metteva con gran dispetto sotto i piedi tutti gli altri filosofi; e gioverà vedere nelle seguenti parole di Jouffroy, come, cessato il fanatismo, ora si veda chiaro anche colà quella verità che tanto tempo prima aveano veduto il nostro Araldi ed altri Italiani.* « *Al tempo, dice Jouffroy, nel quale il signor Royer-Collard* « *cominciò le sue lezioni* (*1811*), *la sola filosofia che vi avea in Francia*

Condillac era esclusivamente riverito, e con quale insulso dileggio si ricevevano le parole di coloro che osassero dubitare alcun poco della purissima luce che quell'autore tramandava, o di metter fuori qualche nome di men fresca data, quando tuttavia fra noi non mancano le reliquie di coloro che nella condillachiana superficialità tutta l'umana sapienza racchiudono, perchè quella è appunto l'unica tinta di sapienza di che essi possono mostrarsi, quasi direi, colorati e dipinti.

5. *E per tal modo l'opera presente si continua agli altri piccoli lavori da me innanzi ora pubblicati, e si vede non essere che un nuovo passo a quell'unico intendimento a cui ho rivolte le poche mie forze, cioè di contribuire, com' io potessi il meglio, alla ristorazione di quella vera filosofia che ha tanto sofferto ne' tempi moderni da quegli stessi che più suoi divoti e affezionati cultori si dichiaravano, sicchè si può dire ch' ella sia rimasta avvilita e dimenticata; nel che l'umanità dee conoscere una cagione de' gravissimi mali da' quali fu tanto sbattuta a' tempi*

« *era quella del Condillac. Che questa filosofia sia buona o cattiva, non* « *è questione che noi vogliamo agitare. Noi ci contentiamo di affermare* « *ch'essa aveva acquistato in quel tempo l'autorità di un dogma: si commentava, si sviluppava, s'attendeva a presentarla sotto le forme più pre-* « *cise e più chiare; ma non v'avea uomo che tentasse mettere i principî* « *di essa in questione; sarebbesi detto che il Condillac avesse tracciati sì* « *esattamente i contorni dello spirito umano, che era divenuto oggimai* « *inutile lo studio dell'originale, e sufficiente a' bisogni dell'intelligenza il* « *trarre delle nuove copie da quell'ammirabile immagine ch'egli n'avea* « *formata. Il Condillac non avea fatto cosa, che potesse guardare i suoi* « *discepoli da un somigliante accecamento. Non solamente egli non aveva* « *loro dato l'avviso che abbiamo detto, ma la sua pretensione era stata* « *a dirittura questa, che il suo sistema sull'umana intelligenza traducesse* « *e spiegasse compitamente tutti i fenomeni ch'ella può mai contenere.* « *Per tal modo non potevasi più essere suo discepolo a mezzo; era un* « *rinnegare la sua dottrina il pur metterla in dubbio sopra un solo punto,* « *era un rinnegarla il solo cercar di completarla. Conveniva fermare i* « *propri passi con lui, o dichiararsi suo avversario* ». Œuvres complètes de Th. Reid publiées par M. Jouffroy, Introduction.

nostri e con estreme sofferenze travagliata, e da' quali nell'assenza della vera filosofia non potrà, a mio credere, rimettersi mai, nè trovare o fermezza alle sue infinite agitazioni, o efficace rimedio, od un conforto almeno a' suoi perpetui dolori.

6. Egli è vero che l'argomento di quest'opera è molto astratto, e lontanissimo in apparenza dalle più vicine e più pratiche necessità degli uomini; ma quando i mali sono profondi, conviene cercarne profondamente le radici. Il pervertimento e la dissoluzione non è già più l'effetto di una fragilità e di una fiacchezza deplorabile delle forze morali dell'uomo; egli si è insinuato assai dentro ed ha viaggiato, per così dire, nelle immense regioni degli animi, è salito alla mente, si è cangiato in una malizia appensata e fredda: quivi ha guerreggiata la verità, e dopo avere assaliti i veri di conseguenza e quelli direi che formano le prime file, ha portato innanzi gli assalti: ciò che non si poteva distruggere, si è disconosciuto, negato, deriso, e non si è ristato dall'opera di mettere in ischerno e di negare le verità, fino che d'una all'altra non si è pervenuto a conculcar l'ultima, a negare e bestemmiare l'essenza stessa della verità, e nello scetticismo, cioè nell'assoluto idiotismo *dell'uomo, ha finalmente trovato il Genio del male un luogo acconcio da riporre la prima pietra dell'edificio della umana malizia e dell'umana corruzione. Conviene dunque oggimai non trattenersi nella superficie, nè con rimedi palliativi coprire a noi medesimi l'enormità delle nostre piaghe; ma in quella vece è necessario che tutti i buoni, i quali possono e sanno, diano mano pronta e concorde a ricostruire la scienza stessa, per ricostruire quindi la morale, per ricostruire finalmente la società scomposta e scommessa; e che nel ricostruire la scienza, incomincino l'opera da' veri più elementari, da' quali tutti gli altri dipendono insieme co' beni, figliuoli tutti della verità; e costringano gli* scettici *a confessare la loro assoluta impotenza di annullare l'intendimento umano e di estinguerne la luce; siccome pure convincano gli* indifferenti *pubblicamente della menzogna che dicono altrui ed a se medesimi, quando si spacciano o si persuadono di non*

curar punto quel vero indelebile che è vita degli esseri razionali, e quel bene eterno a cui sono stati ordinati da Dio, e a cui tendono perciò necessariamente ed essenzialmente.

7. *Egli è dunque intenzione di quest'opera, risalire, quanto si può, fino all'origine in noi della verità, ove sono le sorgenti del fiume della vita; e da quell'origine prima, derivare tutte le umane cognizioni ad un tempo e l'umana certezza; discoprendo così un unico seme, dal quale germogli quella vera filosofia di cui il genere umano abbisogna, la quale mostri in sè i due caratteri da me altrove fermati alla medesima, della UNITÀ e della TOTALITÀ* (1), *col primo de' quali ella dia consistenza e pace alle cognizioni, col secondo dia quell' immenso pascolo allo spirito umano, del quale egli è famelico, e senza il quale non può reggere, e cader deve necessariamente, come ogni volta che è sottratto all'uomo un bene essenziale al suo spirito, in una specie d'intellettuale frenesia. La prima verità,* forma *della ragione, essendo unica e semplicissima in se medesima, dà necessariamente la più perfetta UNITÀ a tutto quel sapere che da lei si deriva; e non essendovi alcun sapere che da lei non si derivi e non si parta, necessariamente ella abbraccia il tutto in una fecondità immensa, e quindi è subbietto di una filosofia che ha il carattere della TOTALITÀ.*

8. *Conviene dunque giugnere all'*essenza della verità *quale è a noi cognita in questa vita, ed è questo che prende a fare l'opera presente. Nella qual opera cominciandosi dal toccare le cose più ovvie, e narrare i sistemi più facili concepiti sull'origine delle idee, quindi mostrandosi le difficoltà da quelli lasciate insolute, indicando i mezzi tentati inutilmente da molti valentuomini per superarle, e finalmente dandone la vera soluzione, si procura di venire a mano a mano introducendosi nelle conclusioni più ri-*

---

(1) *Io prego il lettore di vedere ciò che io dissi intorno all'indole della filosofia che io mi propongo di seguitare, e a' due caratteri che la contraddistinguono, nelle due Prefazioni premesse al volume I ed al volume II degli* Opuscoli Filosofici.

*levanti, e nella fine, di rendere aperto e manifesto appunto quel pensiero che io toccavo; sicchè, conosciuto che cosa sia la verità, si conosca pure com'ella sia l'*unità essenziale *di tutte le cose, e quindi come non da altro principio se non da essa possa scaturire la filosofia una che noi cerchiamo; come d'altra parte quella filosofia una abbracci essenzialmente il tutto, poichè la* verità *non essendo che l'*essere possibile, *ella è tale, che fuori di lei, fuori dell'essere possibile, non si ritrova che il nulla.*

9. *L'uomo veramente ha in se medesimo due bisogni essenziali da soddisfare; l'uno appartiene alla vastità del suo cuore, l'altro, per dir così, alla profondità. Egli d'una parte non si sazia nè pure cibando l'universo, e, per quanti esseri contingenti voi gli diate, gli rimane ancora un'altra esigenza. La moltitudine degli oggetti, nello stesso tempo che lo incanta e seduce, lo affatica ed opprime; ed è impossibile che l'uomo si sazi d'una moltitudine qualunque di oggetti ch'egli non può abbracciare, e da' quali tuttavia non può essere empito. Finalmente egli vi dimanderà un ordine nella stessa moltitudine; egli cercherà in essa, qualche cosa di necessario e di uno; e non sarà appieno mai soddisfatto, fino che non abbia ridotto e sottomesso la immensa varietà ed universalità delle cose a un principio solo, nella cui immutabilità egli ritrovi un riposo e una quiete mentale, dove più altro non gli resti a cercare e desiderare, perchè altro non esiste, dove egli sia empito e non affaticato, dove non manchi nulla, e non manchi nè pure la più assoluta semplicità.*

10. *Venuto l'uomo in questo assoluto sapere, venuto nel conoscimento di una verità nella quale il tutto si semplifica e si risolve, oltre a cui non resta inquietezza di ricerche, è in calma, è soddisfatto; egli può vedere tranquillamente altresì quale sia il posto che occupa egli medesimo nel tutto, e come egli debba guardare quel posto, per non violare un ordine che tanto ha cercato, e sottomettersi al principio che unizza tutte le cose, acciocchè anch'egli entri nella grande unità e non la turbi, in quella unità che ha conosciuto per l'estremo voto di sua natura intelligente e per il termine de' suoi supremi bisogni. È*

dunque da quell'unità che abbraccia il tutto, che viene un solido fondamento alla Morale, e fino a tanto che le scienze s'insegneranno l'una dall'altra spartite, e quasi frammenti sconnessi di grande tempio scrollato o da barbare invasioni diruto, non sarà mai possibile che il sapere umano vada di un passo pari colla morale virtù, e che gli uomini coll'aumento de' lumi si ammigliorino; e se non si ammigliorano, come si può riordinare la società senza i costumi?

11. *Ho già detto ancora, che credo questa essere la teoria dell'Evangelio, e perciò la filosofia del Cristianesimo. Ne fa meraviglia che una filosofia divina per l'uomo mostri aver le sue basi nella natura umana, e corrispondere alle essenziali leggi di questa natura, per la quale è data. Conciossiachè veramente io non saprei trovare altra dottrina che meglio della cristiana congiunga in se medesima l'UNITÀ più perfetta colla TOTALITÀ più assoluta. Se non che, il Cristianesimo non è semplicemente una teoria che additi all'intendimento umano il metodo della verità, o la verità stessa, come può additarla l'uomo all'uomo in parole, ma egli è una virtù altresì invisibile che rende possente nell'uomo la stessa verità: che la rende possente nella mente, ove manifesta ed emette nuova luce e discuopre di se medesima altre parti prima al vedere umano celate e contese dalla limitazione dell'umana natura; possente nel cuore a rimutarlo e convertirlo dall'apparenza del bene corruttibile al desiderio e all'amore di quel bene sommo che nella verità stessa gli si è reso più manifesto e più attraente; possente nella vita, che si rinnovella e rinconforma al cuore ed alla mente rinnovellati; e possente nello stesso universo, il quale tempera le sue leggi, anzi ha le leggi già temperate ab eterno in ossequio e in servigio della verità ingrandita e trionfante nella specie umana.*

12. *Quindi le divine Scritture nominano i Cristiani quasi con loro proprio nome quelli* che hanno conosciuta la verità (1). *Ma perchè questa verità, di cui parlano le Scritture, che è il* prin-

(1) Qui cognoverunt veritatem. *Jo. Ep. II. v. 1.*

generati (1), *non è più solo, come io diceva, il lume natural della mente, la verità iniziale, ma si è la verità compita ed assoluta, la verità prima e sussistente, e non quindi una fredda* IDEA *nostra, ma una virtù onnipossente, il* VERBO *stesso di Dio* (2); *perciò in quanto noi partecipiamo in questa vita di cotesta verità divina fondamento del Cristianesimo e n'esperimentiamo la virtù confortatrice dell'intelletto e reggitrice dell'animo nostro, in tanto le divine Scritture ci dicono che* nella verità sta la grazia di Dio (3), *e che in virtù di lei l'uomo* cammina *nel chiaro lume della* verità (4). *E poichè ancora questa Verità compiuta, che pur adopera in noi con somma efficacia e nelle nostre menti risplende, non ci si dà però tutta a vedere svelatamente nella sua propria essenza che è l'essenza di Dio; quindi noi quaggiù dobbiamo* credere *alla sua virtù ciò che non possiamo esperimentare, ed in questo senso la Fede è la virtù primaria del Cristianesimo, la* Fede, *come dicono le Scritture, che si presta alla stessa* Verità, *alla quale chi nega fede è essenzialmente nella dannazione della menzogna* (5). *Quindi non altra ragione assegna Cristo del non riconoscere gli uomini la sua voce, se non l'amore della menzogna e il precedente rifiuto della verità* (6).

13. *Unico dunque è il* principio *del Cristianesimo, la* VERITÀ; *e la* VERITÀ *pure è il* principio *della filosofia; se non che, come in questa la verità si mostra solo per una regola della mente, così in quello ella ci si porge compiuta e intiera in se medesima sussistente siccome una persona divina, la quale parte luce in noi ed opera efficacissima nell'essenza del nostro spirito, e*

---

(1) Genuit nos verbo. *Jac. I. 18.*

(2) Ego sum — veritas. *Jo. XIV. 6.*

(3) Gratiam Dei in veritate. *Coloss. I. 6.*

(4) In veritate ambulare. *Jo. III. Ep. 4.*

(5) — Elegerit vos Deus — In fide veritatis. *Thessal. Ep. II. c. II. 12.* — Ut judicentur omnes qui non crediderunt veritati. *Ivi, 11.*

(6) Quare loquelam meam non cognoscitis? — Quia non potestis audire sermonem meum. Vos ex patre diabolo estis — non est veritas in eo. *Jo. VIII. 43, 44.*

parte velata ed occulta si fa oggetto venerando alla nostra Fede e argomento infinito di tutta nostra speranza. Di che la Filosofia, se pur vuòl esser vera, non dee voler essere che una propedeutica *alla vera Religione: chè l'uomo sarà più preparato all'adorazione e alla fede, più ch'egli si sarà allontanato dall'errore ed occupato a riconoscere e ad amare anche quell'abbozzo, per così dire, di natural Cristianesimo, che è nell'uomo la naturale verità, un crepuscolo, sarei per chiamarlo, del Verbo divino* (1).

14. *Questo principio semplicissimo che dà tanta* UNITÀ *alla teoria cristiana, è pure quel principio sommamente fecondo onde nella teoria cristiana nascono* TUTTI *i beni; e le stesse scienze umane non prosperano felicemente e con progresso non interrotto, se non quando sono fatte germogli di quel seme, e tralci di quella salda radice. Quindi è che il Cristianesimo portò in sulla terra la civiltà, conseguenza naturale di lui; e la rese indistruttibile come se stesso; e che introducendosi continuamente più addentro nella società, mette in quella un germe di perfettibilità indefinita, la quale l'orgoglio umano, che ignora sempre i benefici ed usurpa la gloria altrui, attribuisce a se medesimo, quella perfettibilità che era incognita alle nazioni che hanno preceduta la venuta di* GESÙ *Cristo, il quale solo, secondo l'ardita frase d'Isaia,* tolse via il freno dell'errore, che era nelle mascelle dei popoli (2). *Quindi la stessa baldanza umana, che può nuocere a singoli uomini, è oggimai impotente a imbarbarire l'intiera umanità; e tutti gli sforzi dell'inferno nel secolo scorso non hanno giovato che a dar nuova prova del nulla degli uomini, e della onnipotenza di quel Redentore che ha rese* sanabili le nazioni (3), *al quale ogni ostacolo è mezzo, e mezzo necessario e calcolato, che aiuta a compire gli indeclinabili destini della parola evangelica. Sicchè, a malgrado dell'apparenze momentaneamente contrarie, si*

(1) Lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. *Jo. I. 9.*

(2) Fraenum erroris, quod erat in maxillis populorum. — *Is. XXX, 28.*

(3) Sap. I. 14.

può però dire sicuramente che nulla arresta, nulla trattiene il passo del Cristianesimo; ed all'opposto si può ripetere anche a dì nostri quello che diceva s. Atanasio, che « oggimai non ha più « progressi la gentilesca sapienza; ma più tosto quella che prima « era, a gradi a gradi di continuo svanisce » (1). Nella quale efficacia e sicuro effetto della parola di Dio, i Padri della Chiesa additarono la riprova e quasi il suggello della sua divinità; chè la parola divina è d'un effetto certo; e a questo segno chiamava Cristo medesimo quando diceva: « Tutti, quanti vennero, sono la- « dri e assassini, e le pecore non hanno loro dato ascolto. — Io « sono il buon pastore, e conosco le mie pecore, e quelle che « sono mie conoscono me » (2); e ancora: « Di quelli che hai « dato a me non ho perduto nessuno » (3).

15. *Ma poichè tutti gli effetti del Cristianesimo (e quando dico gli effetti del Cristianesimo dico tutti i beni possibili dell'uomo) escono e pullulano di quell'unica radice della Verità sussistente, perciò la natura di questa sublime istituzione, che Cristianesimo si appella, è tale che non ha bisogno d'altro travaglio che di coltivare la sua radice, acciocch'ella da se medesima poi produca i mirabili effetti suoi; e di qui la* semplicità *del Cristiano, che non sembra inteso che ad una sola cosa, e questa pare fuori di tutti i confini della terra, e tuttavia, per una inaspettata conseguenza, essa produce fuori di sè anche la felicità degli uomini nella vita presente, e la perfezione sociale, lavorata in occulto, comparisce sulla terra da se medesima. Di che il Vangelo dice, che Gesù Cristo, sebbene non abbia insegnato nè le arti meccaniche nè le scienze naturali, tuttavia ha insegnata* ogni verità *(4); e fu la possanza feconda di questa virtù radicale del Cristiane-*

(1) Nullos item progressus habet Gentilium sapientia: sed potius quae antea erat sensim evanescit. *S. Athan.* De Incarnat. Verb. Dei, *n.* 55.

(2) Omnes quotquot venerunt fures sunt et latrones, et non audierunt eos oves. — Ego sum pastor bonus, et cognosco meas; et cognoscunt me meae. *Jo. X. 8. et 14.*

(3) *Jo. XVIII. 8.*

(4) *Jo. XVI. 13.*

simo, che condusse i Padri della Chiesa ad esortar gli uomini a rinunziare alle profane cognizioni, onde il filosofo e martire s. Giustino esortava i Greci alla cristiana sapienza descrivendone l'indole genuina colle seguenti parole: « Quel nostro capi- « tano, il Verbo divino, che a noi assiduamente presiede, non « vuole desterità di corpo, o bellezza di volto, o alti spiriti di « nobile sangue: ma sì un'anima pura e munita di santimonia. « Imperciocchè per lo Verbo una cotal forza ci pervade tutti « (ed oh stromento acconcissimo a fugare i gravi affetti! oh ma- « gisterio opportuno ad estinguere l'insito fuoco dell'anima!); « la qual forza non ci rende già poeti, non filosofi, nè oratori « eccellenti, ma sì con uno interiore ammaestramento da sog- « getti alla morte ci rende immortali, e da uomini Iddii. Ac- « costatevi, o Greci, imparate, fatevi come son io, poichè anch'io « m'era siccome voi. Me ha preso e la forza invitta della dot- « trina, e l'efficacia del Verbo; poichè siccome incantatore pe- « rito fuga un formidabil serpente dopo averlo tratto dal suo « nascondiglio, così il Verbo dagl'intimi penetrali dell'animo « caccia gli affetti de' sensi, e massime la cupidigia, dalla quale « ha origine ogni più pauroso effetto, le inimicizie, le risse, « l'invidia, le emulazioni, le ire, e l'altre passioni simili a queste. « Il perchè, espulsa la cupidigia, l'anima consegue tranquillità « e serenità » (1). Egli è dunque colla riforma dell'uomo, col rinnovarlo, col ricongiungerlo a Dio, col renderlo immortale e divino, che il Cristianesimo l'ha reso, quasi piccola giunta all'immenso benefizio, fortunato autore dell'arti umane, e felice cultore delle scienze, e atto a formare una società libera, pacifica, felice, quale può avervi in terra, simile in qualche cosa ad una società di celesti, in una parola la società cristiana che abbraccia il mondo, e che si perfeziona co' secoli che dura il mondo.

16. *E i Padri della Chiesa, nello stesso tempo che dimostravano questa* UNITÀ *del Cristianesimo nel suo principio, la verità increata, e che dicevano, la forza del Verbo, entrando in noi, non mirare a formarci poeti, filosofi, oratori eccellenti; sentivano però ancora la* TOTALITÀ *de' suoi effetti, ne' quali tutte abbrac-*

(1) Oratio ad Graecos, *n.* 5.

ciava necessariamente le conseguenti verità, nè aver ci poteva verità alcuna, che proprietà de' Cristiani non fosse, cioè di quegli uomini che professano un culto alla sussistente Verità. Il perchè non era che s'escludesse nulla della vera sapienza; ma tutte le arti e le scienze gentilesche dovean perire naturalmente, perchè rami d'un ceppo guasto e non durevole, dell'ingegno umano abbandonato a se stesso; e compir così doveano la profezia di Gesù Cristo: « Ogni piantagione che non fu piantata dal Padre mio « celeste, sarà diradicata » (1)*; tutte si dovevano rinnovellare uscendo da radice cristiana, e doveano anch'esse farsi cristiane. Il perchè lo stesso s. Giustino scriveva d'avere abbandonati gli autori profani non « perchè le istituzioni di Platone sieno aliene « da Cristo, ma perchè al tutto non sono simili, siccome pure « quelle degli altri, degli stoici, e de' poeti e degl'istorici. Poichè « ciascuno, ove vedeva alcuna parte della divina ragione disse- « minata a se stessa consenziente, parlava in un modo preclaro. « Ma quando poi in cose al tutto gravissime battagliavano in- « sieme, mostravano con ciò di non aver conseguito nè una scienza « più sublime degli altri uomini, nè una cognizione ben munita « contro gli assalti. Tutte le cose dunque, quali elle sieno, che « eccellentemente si trovano dette appo gli altri, appartengono « a noi Cristiani. Imperocchè noi adoriamo ed amiamo secondo « Dio il Verbo nato dall'ingenito e inenarrabile Dio, mentre per « noi s'è egli umanato, acciocchè, reso partecipe de' nostri pati- « menti, apprestasse a questi rimedio. Conciossiachè tutti gli « scrittori per lo seme della ragione in essi inserito poterono « vedere pure il vero, ma alquanto oscuramente. Chè altro è il « seme* (2) *di alcuna cosa, e l'imitazione concessa a tenor delle « forze; altro la cosa stessa di cui è conceduta la comunica- « zione, e l'imitazione secondo la grazia »* (3).

E che di tutte le verità e di tutte le buone dottrine i Cristiani abbiano quasi una loro peculiar proprietà e diritto conseguente alla natura della loro professione di Cristiani, è dottrina comune

(1) *Matth.* XV. *13.*

(2) *Questo* seme *di s. Giustino risponde alla espressione, che noi usiamo per indicare il lume della ragione, di essere* iniziale.

(3) Apologia seconda, *n.* 13.

de' Padri, i quali difesero questo diritto, e quasi come un punto d'onore cristiano il sostennero; giacchè, dice s. Agostino, « se « per avventura quelli che si chiamano filosofi dissero alcune « cose vere e alla nostra fede accomodate, da essi si devono torre « e siccome da ingiusti possessori in nostro uso vendicare » (1).

17. *Il perchè Clemente Alessandrino, conoscendo quest'efficacia e fecondità del Vangelo, diceva che, predicandosi questo già in tutto il mondo, non era più Grecia sola ed Atene la terra destinata al magistero della sapienza, ma oggimai tutto il mondo era fatto una Grecia e un'Atene; e non più alle scuole profane conveniva recarsi, ma si udire lo stesso Verbo venuto tra noi* (2); *chè le arti e le scienze gentilesche erano senza radice, ma quelle che dal Verbo divino germinavano erano anch'esse divinizzate e fatte parti della* scienza della verità (3). *Per tal modo non pure l'*UNITÀ *e nell'unità la* TOTALITÀ *delle cognizioni richiede e mostra in sè il Cristianesimo, ma l'*ORDINE *ancora e la loro legittima generazione, senza la quale nè la totalità è piena, nè la scienza può essere permanente e nel genere umano efficace. E di vero se la gentilesca civiltà fu racchiusa quasi nella sola Grecia, ed ebbe un periodo di breve durata; la civiltà rinata figlia del Cristianesimo pervase ben presto l'Europa tutta, e già il dirla europea è poco; chè la sua continua tendenza a diffondersi in tutte le parti del mondo è così manifesta, che non si può non dare a lei anche il titolo di cattolica, che caratterizza e segna la religione che la produce.*

---

(1) Qui Philosophi vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accommodata dixerunt, ab eis tanquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda sunt. *De Doctr. Christ. II.* XL.

(2) Quam ob rem, ut mihi videtur cum ipsum Verbum ad nos venit caelitus, non sunt nobis amplius frequentandae hominum scholae, nec Athenae, aut reliqua Graecia, aut etiam Ionia studiorum causa adeundae. Nam si hoc utamur magistro qui sanctis virtutibus, opificio, salute, beneficio, legislatione, vaticinio, doctrina complevit omnia; nulla est doctrina quam is non tradit, ipsique, hoc est Verbo, universus iam orbis terrarum Athenae atque Graecia factus est. *Cohortatio ad Gentes, n.* 11.

(3) Scientia veritatis, *così sens'altro è chiamato il Cristianesimo nelle divine Scritture. Ved. s. Paol., Ep. II. ad Timoth. c. III.* 7.

18. *Ella fu questa Religione sublime, che abolì la schiavitù, e che compose la grande società di uomini liberi la quale si chiama Chiesa cattolica, e che ciò fece senza alcuno sforzo violento, ma solo comunicando agli uomini la cognizione della divina verità, secondo la predizione del fondator della Chiesa, il quale avea detto « E conoscerete la verità, e la verità, vi farà liberi »* (1); *vera libertà, figlia primogenita della virtù, secondo l'ammaestramento del medesimo divin fondatore: « In verità vi dico, che ciascuno che fa il peccato è servo del peccato »* (2). *E veramente la sola servitù a Dio è quella che ci può sottrarre dalla servitù dell'uomo; e il decreto dell'emancipazione del genere umano per questo è coevo e immedesimato col primo precetto del decalogo dell'adorazione divina, avendo Iddio ad un tempo e stabilito nel suo popolo il culto, e promulgata la libertà, in quelle solenni parole:* Dominum Deum tuum adorabis, et ILLI SOLI servies (3). *La Verità dunque è il principio della* giustizia: *giacchè in essa l'uomo si santifica* (4): *e l'effetto della giustizia, che nell'adorazione di Dio massimamente consiste, è la libertà, la pace, la felicità della società umana. La società dunque formata dalla verità, la Chiesa cattolica, è essenzialmente libera, sebbene il mondo ingiusto non cessa di tentare quant'è da sè di aggravarla di catene, quel mondo che* ritien sempre la verità di Dio nell'ingiustizia (5); *e questa libertà essenziale è l'effetto necessario del principio del Cristianesimo, che è la* verità; *e come il progresso della verità fra gli uomini non può più essere fermato nè rallentato dagli sforzi dell'umana e della infernale perversità, così non può essere che anche i progressi della libertà della Chiesa cattolica non sieno continui e sempre più luminosi. Infelici quelli che, dominati da amore di una fragile e transitoria potenza su questa terra, pensano di potere assudditare a se medesimi quella Chiesa che non è soggetta che al*

---

(1) Et cognoscetis veritatem, et veritas liberabit vos. *Jo. VIII.* 32.

(2) Amen, amen dico vobis quia omnis qui facit peccatum, servus est peccati. *Jo. VIII.* 34.

(3) *Luc. IV.* 8.

(4) Sanctificati in veritate. *Jo. XVII.* 19. 17.

(5) Qui veritatem Dei in iniustitia detinent. *Rom. I.* 18.

solo Dio! E beati quei generosi che per la libertà della Chiesa combattono le guerre del Signore, il nome de' quali fia sempre onorato e rammemorato con infinito amore nella società, che non può giammai venir meno, de' giusti!

19. *Tali sono gli effetti della* verità, *principio della Religione in quant'è completa e divina ed all'uomo naturalmente celata, ma per opera di Dio resa fonte di grazia ad un tempo ed oggetto di fede; e principio della Filosofia in quanto nella nostra intelligenza naturalmente rifulge siccome un lume, o idea prima, o regola de' giudizî: di che si vede come la Filosofia non si può confondere colla Religione, e tuttavia dee con essa esser mirabilmente d'accordo, e ad essa utilmente servire.*

Questa è la relazione, che la Filosofia contenuta nell'opera che io presento al pubblico ha col Cristianesimo; e nell'esporla io ho creduto di soddisfare a un debito che hanno gli autori di aprire e manifestare candidamente fino dal principio il proprio carattere, e farsi da' loro lettori chiaramente conoscere; chè mi è sempre paruto ignobile vizio quel tenersi celati, ciò che affettano alcuni o troppo timidi fra' buoni, o insidiosi e perfidi fra i malvagi, ai quali solo veramente il nascondere e dissimulare e disguisare i proprî sentimenti è in qualche modo da consentire. Ma l'additare il nesso pel quale si attiene la mia colla filosofia del Cristianesimo, ho creduto che fosse da me dovuto massimamente alla grande società cristiana, alla quale i miei lettori nella massima loro parte apparterranno. Conciossiachè è ben conveniente che i Cristiani, ove venga loro un nuovo libro filosofico presentato, dimandino incontanente qual è la connessione che ha quel libro colla Religione che essi professano, giacchè in questa essi ripongono le loro supreme speranze e i loro beni essenziali: ed hanno diritto di essere in ciò informati accuratamente; e per quanta sia l'indifferenza de' tempi nostri, per quanto sia intepidito il fervore della pietà, è cosa però certa che i battezzati, presi nella grande loro massa, la prima cosa fanno quella ricerca, e se non espressamente, almeno tacitamente in fondo de' loro cuori. Essi la fanno talora senza volerlo, senza accorgersene, senza saperlo essi medesimi: tanto intima è l'azione della religione negli uomini! tanto profonda è l'impressione che lascia nell'umana natura il Cristianesimo! Io dovea

dunque alla grande società de' Cristiani tale dichiarazione; io la dovea poi ancora peculiarmente a questa mia diletta Italia ond' ho la vita e la favella, a questa Italia mantenitrice devota della fede de' veri suoi padri, e che di tanta fedeltà fa la sua gloria più bella; ed a questa eterna città dov' io scrivo, nella quale è la pietra fondamentale dell'edificio della Chiesa, ove di tutte le nazioni concorrono gli uomini siccome alla loro patria, e si mescolano insieme siccome in una medesima cittadinanza, ove i credenti sparsi per l'universo si ricongiungono, si riabbracciano a' piedi di un padre comune, nel volto del quale mirano l'immagine viva di Gesù Cristo.

20. *Soddisfatto dunque a questo mio dovere, di mostrare quale sia lo spirito della filosofia da me professata e creduta l'unica vera, l'unica salutare agli uomini, non sarà inutile l'accennare ancora gli ostacoli maggiori ch'io vedo contrapporsi ai progressi della medesima; il che io farò qui brevemente.*

E non intendo già di favellare della continua opposizione che fa l'uomo malvagio ai progressi della Verità, o della continua persecuzione che tiene accesa e rinfiamma il mondo contro alla Chiesa. Questi ostacoli non soggiacciono al nostro volere, ma sono in mano della divina Provvidenza, la quale li guida con inenarrabile sapienza a produrre e compire la massima gloria e il preordinato trionfo di Cristo. Io intendo parlare di quegli ostacoli, che poniamo noi stessi agli avanzamenti della Filosofia di cui il mondo sente il maggior bisogno e che la Religione dimanda e chiede oggidì con istanza, acciocchè sieno rimossi dalle mani degli uomini tanti libri pieni di dottrine pericolose e false ed ancora sovente scopertamente irreligiose ed empie.

Questi ostacoli, che talora pongono i buoni senza sapere che male si facciano, nascono da poca cognizione dell'intima natura della Religione e della Filosofia, e da nessuna cognizione dello stato e de' bisogni della presente società. I quali vi diranno non essere necessario di mettere in mezzo delle questioni difficili, perchè alla felicità degli uomini basta la semplicità del Vangelo. Io ho già risposto a questo colla dottrina de' Padri di sopra recata: i Padri conoscevano nel Vangelo la pienezza della verità, e sapevano che le scuole gentilesche dopo di lui erano inutili, che egli avea in sè onde soddisfare a tutti i bisogni dell'uomo,

Ma perchè ciò? in che senso dicevano essi questo? Essi voleano dire, che il Vangelo conteneva una dottrina la quale nobilitava e rialzava essenzialmente lo stato morale e intellettuale dell'uomo; e l'uomo nobilitato dal Vangelo, e congiunto strettamente con Dio, l'uomo cristiano in una parola, era fatto idoneo a ricreare da se medesimo tutte le arti e le scienze più veramente e più nobilmente, e a riformare la società; sicchè non era a lui più necessario il mendicare a' Gentili la loro affettata ed impura sapienza piena di fuco e d'errore: di che, l'avanzamento delle cognizioni, non che contrario, è anzi il naturale effetto dell'Evangelio, ed è pe' suoi effetti che l'Evangelio soddisfa a tutti gli umani bisogni. E Dio medesimo aiutò il progresso delle dottrine col permettere che insurgessero gl'increduli e gli eretici a contraddire ed oppugnare la verità, e così mettessero in necessità i buoni di renderla più manifesta e di scoprirne la fecondità. Poichè il più delle volte non siamo già noi di nostra spontanea volontà; sono i nostri avversari, più inquieti e più prudenti di noi (1), *che ci traggono in mezzo alle più ardue questioni della natura umana e di Dio, e con queste trattazioni a cui ci costringono, ci danno occasione di guadagnare un immenso tesoro di vera e inestimabil dottrina. Io porrò dunque contro questa specie di ostacolo le parole di sant'Ilario, che se a' suoi tempi convenivano, molto più a' nostri convengono: « È uopo « guardarsi, egli diceva, dalla filosofia; e non tanto evitar gli « studî delle umane tradizioni* (2), *quanto confutarli. — Poichè « non essendovi cosa che non possa la sapienza di Dio, e potendo Iddio tutte le cose in essa sapienza, nè la ragione op- « ponendosi alla sua possanza, nè la sua possanza alla ragione, « conviene che quelli che predicano Cristo, contraddicano alle « irreligiose e imperfette dottrine del mondo colla scienza della « onnipotenza sapiente, secondo il detto del beato Apostolo:* Le « nostre armi non sono carnali, ma è la potenza di Dio atta

---

(1) *Luc. XVI.* 8.

(2) *Ecco come anche l'errore ha le sue tradizioni. E come sono caratterizzate queste tradizioni dell'errore da' Padri? Con dar loro semplicemente il nome di* umane. *Tanto poco l'uman genere, ove si consideri da se solo, è atto ad essere il giudice della verità!*

« a struggere le difese e annullare le ragioni contrapposte e « ogni alterezza che si levi contro la scienza di Dio. *Non lasciò « dunque la Fede nuda e povera di ragioni; la quale, sebbene « sia principalissima cosa per la salute, tuttavia non essendo « munita di dottrina, avrà sì nelle battaglie un recesso sicuro « ove rifugiarsi, ma non potrà mantenere una sicurtà ferma « facendo fronte; e sarà come sono gli accampamenti agl'in- « fermi dopo la fuga, non come sono gli accampamenti a quelli « che, oltre ad essi, hanno ancora una non iscossa nè punto « atterrita fortezza* » (1).

21. *V'è un altro genere di que' buoni che mettono ostacolo al progresso della Filosofia; e sono quelli che, allassati da molti tentativi mal riusciti, o con esito incerto per la disparità delle opinioni, abbandonano per eccesso di stanchezza ogni studio filosofico, e, senza accorgersi che è sola pochezza di loro forze particolari quella che vien meno alla fatica, vogliono erigere in regola universale quella loro inerzia alla quale essi si sono lasciati cadere: chè difficile cosa è all'uomo d'attribuire a proprio difetto quello che gl'interviene; ma più tosto è presto di giustificare se medesimo, facendo dipendere ciò che è suo proprio vizio, da una legge universale della natura umana e della stessa verità, e la impone altrui, anche talvolta scortesemente, pretendendo che gli altri tutti lo somiglino in ciò che è difettoso, dando colpa agli altri se non lo assomigliano. Nè fa meraviglia che a' nostri tempi nasca il fastidio delle filosofiche disputazioni, quando già san Gregorio Nazianzeno così scriveva nel quarto secolo della Chiesa: « Noi, lassi dalla moltitu- « dine delle questioni, siamo fatti simili a quelli che patiscono « noia de' cibi: chè come quelli che hanno a schifo una vi- « vanda, tutte le rifiutano; così noi attediati da una disputa- « zione, ci vengono a nausea egualmente tutte le dispute* » (2). *Costoro pertanto declamano ingiustamente contro la filosofia, e pretendono di poter mettere da parte tutte quelle questioni im-*

---

(1) *Lib. XII. De Trinit. n.* 10. Cavendum igitur adversus philosophiam est; et humanarum traditionum non tam evitanda sunt studia quam refutanda etc.

(2) *Oratio XXXI.*

barazzanti, com'essi dicono; le quali non sono, a parer loro, che cagioni d'interminabili liti, e niuna vera edificazione apportano. Ma oh quanto sono costoro lontani dal conoscere la natura umana! quanto dall'aver misurate le proprie forze! Essi presumono di tirare una linea di separazione tra verità e verità, e dichiarar quelle utili, queste superflue; e intanto non sanno che la verità, tutta quanta ella è, è un bisogno essenziale della nostra natura; che questa natura aspira con tanto più di ardore alle cognizioni, quanto queste sono più ardue, più peregrine, più arcane; e che le forze de' singoli uomini sono così limitate, ch'essi non possono giugnere a contendere e vietare all'umanità nè pure la più piccola particella di verità; chè l'umanità non si lascierà imporre mai questo limite arbitrario ed ingiusto, e l'inquisizione del vero sarà sempre all'uman genere tanto libera quanto l'aria e la luce, tanto aperta quanto aperta per esso l'ha fatta Iddio.

22. *La stanchezza nella ricerca del vero produce diversi effetti nelle varie maniere di uomini, e tutti nocevoli al progresso della buona filosofia.*

In alcuni produce il pronto acconciarsi alle prime opinioni che odono, non pensando che ove le verità eterne alle umane cose vengono applicate, sono soggette alla fallacia di queste, e qual cautela perciò e diligenza si richieda innanzi di credere fermamente che le fatte applicazioni sieno riuscite certe e sicure. Di questa lassa maniera di pensare già parlava Minuzio Felice, scrivendo: « Non è difficile a mostrare che nelle cose « umane tutto è dubbio, incerto, sospeso, e anzi verisimile che « vero. Tanto maggiormente egli fa meraviglia, come alcuni, « vinti dal tedio d'investigare perfettamente la verità, soccombono con temerità di giudizio ad ogni opinione, anzichè perseverare esplorando con pertinace diligenza » (1).

23. *Altri poi di maggiore ingegno forniti presumono, con non poco a dir vero di baldanzosa confidenza, di poter metter ter-*

(1) Nullum negotium est patefacere, omnia in rebus humanis dubia, incerta, suspensa, magisque omnia verisimilia quam vera. Quo magis mirum est, nonnullos taedio investigandae penitus veritatis cuilibet opinioni temere succumbere, quam in explorando portinaci diligentia perseverare. *In Octavio.*

mine a tutte le questioni, inventando essi stessi e foggiando de' sistemi semplici ed universali, cioè composti di poche idee; i quali però non sono punto più felici de' sistemi di quelli che li hanno preceduti, e non possono meglio soddisfare alle difficili questioni che presenta la natura umana, perocchè arbitrariamente escludono molte ricerche, e si racchiudono in un breve circolo di cognizioni e sommamente incompleto, da essi, giusta il proprio comodo, misurato e delineato. Questi nuocono assai al progresso del vero, sì perchè rivestono talora di splendida eloquenza i loro errori, e lusingano altrui colla facilità, colla semplicità, e collo splendore di poche e talor vere e sante sentenze; e massime poi col disprezzo profondo di che ricoprono tutti quelli che non senton con essi; imperocchè sono essi entrati in sì miserabile persuasione, che tutto ciò che v' ha d'importante per gli uomini sia già compreso nel descritto giro di loro dottrine; e per uno zelo inordinato predicono le più triste conseguenze di tutto ciò che non è quanto dicon essi, e dichiarano ben sovente eterodosse o ancora atee tutte l'altre opinioni alle loro non tanto forse contrarie quanto diverse. E troppi sono costoro, tirati in errore dalla specie del bene che di far si propongono, e che tanto poco prudentemente sanno fare; i vizî de' quali conviene diligentemente come scogli evitare; e per questo appunto io ho tolto a farne con pochi cenni il ritratto, perchè nella rettitudine delle loro intenzioni forse altro non si richiede ad essi, acciocchè si emendino, che di abbattersi a vedere come in lucido specchio riflessa la fedele loro immagine.

Questo genere però, come gli altri accennati, non vuolsi credere che sia nuovo de' nostri tempi; chè qual cosa v' ha di nuovo sotto al sole? o quali sono i difetti della natura umana, che solo a' nostri tempi sieno cominciati?

24. Il seme del difetto che ho descritto, e al quale anche i buoni per infermità soggiacciono, è tutto in una soverchia fidanza che prende l'uomo di se medesimo, e in una speranza esagerata di potere assai facilmente metter rimedio a' disordini, e condurre gli uomini per una via regia a toccare su questa terra un termine di perfezione, alla quale o non mai o solo coll'opera di lunghi secoli potranno pervenire. Si presenta alla mente cosa, che parrebbe dover essere utile a conseguire quest'ottimo

fine, s'ella fosse nella natura umana e nell'ordine delle cose? E bene; non si guarda già più se quella cosa sia nella natura umana, se sia nell'ordine delle cose: ma inescati, quelli che la vagheggiano, dal vantaggio ch'ella presenta al loro pensiero, affermano sicuramente che quella è legge della natura, che quella è già nell'ordine delle cose. E onde mosse la teoria che pose il supremo ed unico criterio di certezza nel consentimento del genere umano, se non dal pensiero, che sarebbe pur utile che gli uomini avessero un criterio facile, universale, il quale, senza le spine che si trovano nell'applicazione degli altri criterî, desse le singole verità belle ed espresse? (1) *Parve ad alcuno che sarebbe stato utile se fosse esistito un criterio della verità così pronto, così facile; gli parve altresì che tale facilità si trovava, se il consentimento del genere umano fosse stato il criterio. Dunque egli è il criterio, conchiuse: non esaminò più s'esso è in fatto; ma il desiderio della grande utilità aspettatane bastò a proclamarlo per tale. E onde venne la confidenza che metteva Leibnizio nelle regole logiche, per non nominare l'Arte magna di Raimondo Lullo, o di Giordano Bruno? Onde la speranza di rinvenire quella lingua o scrittura universale, colla quale agevolmente si potesse condurre ogni disputazione al suo termine e trovarne il vero risultamento? Non dall'esame intimo, io credo, della natura della cosa, la quale avrebbe a questi valenti ingegni mostrato fino a qual segno l'autore della natura giudicò bene di fornir l'uomo di stromenti acconci allo scioglimento delle più intricate questioni; ma sì bene dal vivo pensiero della grande utilità che al loro giudizio si affacciava,*

---

(1) *Quando si ricorre ad un'autorità per conoscere il vero, se l'autorità è infallibile, s' ha il vero messo in termini. All'incontro un principio o criterio di ragione, non dà il vero a dirittura, ma solo la via per trovarlo, o dedurlo ragionando. Perciò, posta un'autorità infallibile, non s' ha più bisogno di altro ragionamento per rinvenire la verità. Quindi si sperò di poter eliminare tutti i sistemi filosofici, e far di meno di tanto intricate questioni, col dichiarare il genere umano giudice infallibile di tutte le questioni nelle quali l'uomo può conseguire certezza. Il genere umano però dopo una tale dichiarazione restò quello che era prima, nè più nè meno; e la sua autorità nè crebbe nè scemò punto.*

dove quell'arte de' segni universale si fosse trovata; quasi così ragionassero: un mezzo tanto utile dee trovarsi di necessità nella natura delle cose. E quale è poi il fonte di tante teorie contrarie fra loro, e stranissime, che fecero i pubblicisti sull'origine e sulla natura della società? Essi si dispensarono veramente il più delle volte dal considerare il fatto della cosa; e si appagarono d'ideare ciò che essi credettero più vantaggioso, e tale descrissero la natura della società umana, non quale era, ma quale essi volevano risolutamente che fosse. Perchè il tragico d'Asti con tanta sicurtà e confidenza giunse a scrivere che la società si dovea ridurre a tali ordini, che l'uomo non fosse più in potestà di nuocere all'altr'uomo, venendo con ciò nel medesimo concetto in cui era venuto il sofista di Koenisberga col suo stato giuridico? *Certamente perchè gli parve che ciò dovesse essere sommamente utile: del ricercar poi s'egli era possibile, non si diede pensiero alcuno, chè non gli cadde nè manco nell'animo di sospettare che la natura degli uomini ricusasse di ricevere quel regolamento che la mente di lui voleva pure imporle siccome di tutti savissimo e giovevolissimo. E onde finalmente le leggi arbitrarie, che tanti scrittori di diritto naturale come leggi proprie della natura ci spacciano, se non da ciò, che a loro giudizio giova ch'esse sieno tali? Onde tanti arbitrî, non dirò io anche nelle società civili, ma mi contenterò di dire nella legislazione delle arti belle, giacchè anche la bellezza stessa per esser bella dovea prestare il suo ossequio alle regole dell'arti, e vedere se a quelle era sì o no conforme? Tutti questi scorsi de' savî umani, i quali trasvanno nel cercare il bene, prefiggendosi d'ottenerlo là dov' egli non è, ma dove pensano ch'egli debba essere, nascono per questo, ch' essi da una parte presumono bene della natura delle cose; e giudicano che questa natura non sia formata a caso, e con istoltezza, ma sì con legge di sapienza e di sovrana bontà, e in questo a dir vero ottimamente giudicano; ma dall'altra poi presumono ancor meglio di se stessi, e non cade loro nè pure in sospetto che quella legge, ch'essi considerano siccome sapientissima ed ottima, non sia appunto quella della natura; di che bene spesso rimangono ingannati; chè talora, contro il loro avviso, ed anzi sempre, le leggi della natura sono più sapienti e*

più buone di quelle ch'essi avevano immaginate, e che avevano desiderato fossero leggi della natura, e per questo desiderio le avevano altresì dichiarate tali, e tali fors'anche accanitamente difese. Chè in vero, oh quanto il senno infinito della natura vince il senno limitato dell'uomo! E quanto spesso quella legge che l'uomo vuole imporre alla natura siccome savissima ed ottima, è non dirò solo stolta e trista, ma dirò ancora assurda! Non basta dunque che l'uomo nutra in sè un principio di benevolenza, se questo principio non è ancora o infrenato da una giusta modestia, o guidato da un senno acquisito con umile studio sulla natura delle cose. All'uomo non resta in somma, che di farsi discepolo alla natura; di scrutarla, e non prevenirla; di rilevarne le leggi, e non dettargliele: non isbigottendosi poi se quelle leggi ch'egli rileva essere nella natura sì fisica come intellettuale o morale, sieno altre da quelle che gli mostravano dover essere le vane sue prevenzioni, ma rimanendo sempre fedele alla credenza viva di una sapienza altissima che il tutto corregge e governa, e, là dove gli resta occulto il vantaggio della legge osservata, prolungandone pazientemente lo studio: chè colla meditazione più profonda di quella legge o vi scoprirà una sapienza che gli sarà di stupendo ammaestramento, o, se si rimarrà nel buio tuttavia, egli nel buio stesso godrà di una luce maggiore che dolcemente l'opprime; e così perverrà al conseguimento di una Filosofia non irosa agli uomini, non superba dominatrice, e concorde col Cristianesimo, giacchè l'autore della natura è l'autore altresì del Vangelo.

25. *Ma il libro presente non presume che di tracciare le prime linee di questa desiderabile Filosofia. Che se queste prime e poche linee sono tirate fedelmente dietro alla norma della natura, se i miei voti sono retti, se lo spirito della Filosofia ch'io propongo ai popoli civili consuona allo spirito della loro Religione; che i buoni dieno mano alla stessa opera! che ammendino fraternamente i miei falli, ed aggiungano ciò che manca al mio difetto!*

NUOVO SAGGIO

SULL'

ORIGINE DELLE IDEE

SEZIONE PRIMA

PRINCIPÎ DA SEGUIRSI IN QUESTE RICERCHE

CAPITOLO I.

DE' DUE PRINCIPÎ DEL METODO FILOSOFICO.

26. I principî che noi vogliamo tenere innanzi agli occhi in questi nostri ragionamenti, sono due.

Il primo: « nella spiegazione de' fatti dello spirito umano non si dee assumere meno di quanto fa bisogno a spiegarli ».

Di ciò evidente è la ragione: fino che non assumi tutto ciò che è necessario, tu non puoi mai dire d' essere pervenuto ad assegnar loro una sufficiente cagione, il che torna al medesimo che una ragion che li spieghi. Così, poniamo, chi osserva questi due fatti dell'umana sensitività, la sensazione de' colori e quella de' suoni, e pretende di render ragione d'amendue dando all'uomo un solo senso, cioè il solo udito od il solo vedere, questi non rende punto la ragione completa di que' due fatti; perocchè se vuol ridurli tutti e due al vedere, egli non potrà mai fare intendere come l'occhio senta i suoni; e se vorrà ridurli tutti e due all'udito, egli non potrà mai spiegare, in modo che valga, la sensazione de' colori.

27. Il secondo principio si è: « non si dee assumere più di ciò che è necessario a render ragione de' fatti (1) ».

(1) È facile accorgersi che questi due principî, presi insieme, non sono che il principio della *ragion sufficiente* diviso nelle due parti, delle quali si compone.

Tutto ciò che si assume più là del necessario alla detta spiegazione, riesce superfluo ed al tutto gratuito; il che è quanto dire, cosa che, come gratuitamente si afferma, così gratuitamente si può rifiutare e negare. A ragione d'esempio, chi pigliasse due sensi, e li desse all'uomo unicamente per ispiegare con essi una sola specie di sensazioni; questi si renderebbe ridicolo, assegnando ad un genere solo di fatti due cagioni, l'una delle quali riesce evidentemente superflua, e senza senno introdotta.

28. Perciò chi medita sulla natura dello spirito umano, dee riconoscere ed ammettere 1° tutto ciò che è necessario a render ragione di tutti que' fatti caratteristici che si posson raccorre con una diligente e completa osservazione; 2° non dee riconoscere ed ammettere nulla di più, per guisa che quanto egli ammette sia sempre il *menomo possibile*, o sia, « di tutte le complete spiegazioni de' fatti dello spirito umano egli preferisca quella che è la più semplice, e che esige meno supposizioni dell'altre ».

CAPITOLO II.

DI DUE FILOSOFIE, L'UNA VOLGARE E L'ALTRA DOTTA, E DE' DUE MANCAMENTI DELLE MEDESIME.

29. Ora, come sono due i principî che prescrivono un metodo esatto e genuino nelle filosofiche investigazioni, così parimente i difetti delle teorie che si sono formate intorno allo spirito umano non possono essere che due: perocchè altre sogliono offendere contro il primo principio, non assumendo quanto basta a spiegare tutti i fatti; altre, all'incontro, peccano nel secondo principio, ammettendo assai agevolmente nello spirito delle cose non necessarie alla spiegazione de' fatti che l'osservazione presenta, e immaginando alcune ipotesi superflue al fine che si propongono.

30. Malagevole cosa è cansare questi due scogli: e quando alla scienza filosofica, sicuramente procedendo, non incontrasse di rompere nè all'uno nè all'altro di essi, ella si potrebbe con

ragione affermare prossima alla sua perfezione. Conciossiachè non si può toccare un tal termine, innanzi che 1° non sia stata resa già piena e completa l'osservazione de' fatti; 2° non si abbiano, con quella finezza e sagacità che è necessaria a così arduo lavoro, distinti accuratamente e separati i fatti caratteristici o sia gli *specifici* da tutti gli altri che non presentano se non varietà accidentali, o ripetizioni infeconde di fatti uguali; 3° finalmente non si abbia conosciuta e pesata da una parte la difficoltà che hanno i fatti a ricevere una spiegazione, dall'altra la forza delle ragioni che si assumono alla spiegazione dei medesimi; che se queste due cose non furono misurate accuratamente e pesate colla perspicacia di un filosofico intendimento, o le ragioni offerte saranno invalide, o ci avrà in esse qualche cosa d'avanzo, senza che noi punto ce ne avvediamo.

31. Gli errori nei quali incappa una volgare filosofia nascono dalla mancanza di alcuna o di tutte queste tre parti, e sogliono essere contro il primo de' due principî sopra indicati.

La filosofia volgare (1) non si appoggia mai sopra un'osser-

(1) Chiamo *filosofia volgare* quella filosofia imperfetta che rimane nel volgo de' filosofi tuttavia in un tempo, nel quale il mondo possiede già delle grandi e profonde cognizioni filosofiche, come pur sono quelle depositate in tanti libri tramandatici dall'antichità e da' secoli posteriori fino a noi.

Nel secolo scorso si è voluto rinunziare a tutta l'eredità dei nostri padri: la filosofia ricominciò allora a comparir bambina: in questo stato io amo dirla volgare; chè è l'uso del volgo quello di togliere le questioni nel primo aspetto ch'elle presentano, anche quando esse hanno già mutato stato e natura, come avviene quando sono state segno ed oggetto di una filosofia più matura e profonda. Il Cartesio diede lo scandalo di accingersi egli solo, si può dire, e con pochissimo studio di quelli che lo precedettero, all'edificio filosofico, al quale avevano posto mano e già levatolo in alto tutti i secoli precedenti: la sua gran mente, e le poche idee ricevute dalle scuole, e messe a profitto senza confessarlo, fors'anco senza accorgersene, lo salvarono da molti errori; e se l'opera sua fu imperfetta, fu nondimeno portentosa, considerata come l'opera, sarei per dire, di una sola mente. Il Locke che, dotato di tanto minore ingegno del Cartesio, volle usare la stessa franchezza, segnò la vera epoca della filosofia volgare e bambina, di cui favello.

vazione completa; non sa classificare i fatti osservati, o sia distinguere dentro ad essi i caratteristici dai non caratteristici; ma tosto ch'ella abbiane raccolto un gran numero, si crede già molto ricca; ignorando che la ricchezza delle osservazioni non dipende dal numero de' fatti comuni e simili, ma dal numero de' caratteristici, o sia di quelli che contrassegnano una specie: e finalmente essa non penetra nell'interiore natura del fatto medesimo, e non coglie in che consista la difficoltà di esser prodotto, nè sente di che forza debba essere la ragione che lo spieghi: in tutte queste parti riesce imperfetta e manchevole la volgare filosofia.

32. L'imperfezione di un pensar volgare è facile a sentirsi da ciascuno avvezzo un poco a riflettere; chè non v' ha uomo che non abbia poco od assai trattata la plebe, e che non abbia potuto osservare la maniera del suo pensare.

Nella maniera del pensare plebeo noi troviamo due cose in apparenza opposte tra loro, e che dipendono dalla stessa cagione, cioè dalla mancanza delle tre condizioni di sopra accennate come necessarie al pensar filosofico. Osservate da una parte, che la plebe non si fa punto meraviglia di cose che sono in se stesse le più maravigliose, unicamente perchè quelle passano tutto giorno sotto i suoi sguardi; e se voi dimanderete di esse ragione, ella crederà di potervi soddisfare immediatamente, rendendovene alcuna che a lei torna naturalissima e facilissima; e mancherà poco che non sorrida alla vostra semplicità, perchè non la sapevate quella ragione, o perchè faceste mostra di non saperla. Quindi accade che tutti gl'idioti hanno pochissime interrogazioni da fare a se stessi: non vedono che pochissime difficoltà, cioè le difficoltà straordinarie: e queste poche le si sanno sciorre immantinente con ragioni o più veramente con supposizioni grossolane, delle quali non è ad essi la menoma cagione di dubitare. Ma fate nascere nel loro capo qualche dubbio sulla soluzione da lor data; aprite loro qualche nodo della questione, in modo che bene il sentano: là dove voi siete riuscito a far loro concepire un tal nodo, il primo loro moto sarà quello che gli porterà all'estremo opposto. E mentre, prima

di fermarsi al difficile, risolvevano la questione senza scontrarci il più piccolo intoppo, di poi, capita in essi l'obbiezione, penerete assaissimo a far loro entrare la ragion vera altresì e adatta a spiegare quel fatto; e ve li avrete altrettanto difficili a concedervi l'efficacia della ragione da voi suggerita, quanto erano prima indulgenti ad ammettere la ragione trovata da essi.

33. Quel che voglio con ciò notare si è, che il peccato di quelle teorie, le quali nella spiegazione de' fatti dello spirito umano assumono una ragione insufficiente per difetto, si attiene alla maniera de' volgari ragionamenti; e all'incontro il peccato di quelle, che per ispiegare i fatti dello spirito umano assumono più del necessario, suol essere di coloro, che non sono nuovi al tutto e pur ora accostati alla filosofia, ma che hanno già fatto entro ad essa qualche progresso, e vi hanno già vedute delle difficoltà con filosofica penetrazione, sebbene non abbiano poi saputo trovare alle medesime la ragione più semplice che le spieghi, la quale non occorre mai alla mente se non dopo assai lungo tempo: chè le prime ragioni sono sempre ipotetiche e molto complicate e ingroppate, le quali si ricevono e si ammettono tuttavia dall'impazienza della mente umana che non sa averne all'istante delle migliori alle mani, nè soffre di restarne priva intieramente.

34. Di che si possono distinguere quasi tre periodi della filosofia: nel primo periodo c'è una filosofia *volgare*, indulgente seco medesima, e che o non vede o vede oscuramente le difficoltà, e perciò le spiega con ipotesi grossamente o almeno confusamente da lei immaginate: nel secondo periodo la filosofia si è resa *dotta*, e ha già ben sentite le difficoltà che si attraversano alle prime sue ipotesi; quindi disdegna le antiche e volgari teorie; e questo è il tempo nel quale si fabbricano de' sistemi ingegnosi e difficili, ma che solitamente peccano per eccesso, come i primi peccavano per difetto. In questi due periodi la filosofia è difettosa; il difetto del primo nasce perchè ella è nuova alle difficoltà; il difetto del secondo nasce perchè ella è nuova allo scioglimento delle difficoltà. Quando ella,

perfezionandosi vie più, corregge questi difetti e rende le teorie semplici ad un tempo e complete, allora ella è entrata nel terzo periodo, che è quello della sua perfezione.

CAPITOLO III.

DEL MANCAMENTO DELLA FILOSOFIA LOCKIANA.

35. Il rivolgimento delle idee operate dal Locke e da' suoi partigiani, non consiste propriamente in qualche grande ristorazione operata nella filosofia, ma nell'averla tratta fuori da' chiusi recinti delle scuole, e fatta risonare agli orecchi del volgo. Io riconosco in questo non tanto un merito di quell'uomo, qnanto un bisogno di tutto il suo secolo, che, fosse per questo solo, sarà sempre mai memorabile.

36. A me in vero non è pensiero tanto lieto, nè immaginazione tanto giuliva, quanto quella di poter chiamare gli uomini tutti a parte delle più sublimi dottrine che tanto elevano la mente e nobilitano i cuori.

Al contrario, mi è triste e angustioso il vedere rinserrate le dottrine più eccellenti e più care all'umana intelligenza, in un piccolo numero di mortali quasi direbbesi privilegiati: e vederle possedute da essi come una proprietà esclusiva, dalla quale sembri che, per un non so quale arbitrario diritto di conquista, si escluda tutta intera l'umanità. Non ha egli qualche cosa di odioso, di urtante, questa scienza ombratile e scolastica, che pare inimica alla pubblica luce, e che si mostra ne' suoi modi, volea dire, simile ad una setta la quale faccia uso di una lingua, o anzi di un gergo suo proprio, vietato alla comunanza umana; che si presenta in atteggiamento ambizioso, o almeno strano, almeno singolare, e che pare nascondere qualche segreto, qualche misterioso suo scopo? Così sfugge cotesta scienza, ravvolta in se medesima, e che pur si vanta generatrice di tutte le arti, la umana società? così abborrisce selvatica il domestico conversare, e il trattare amico coll'umana famiglia? Ha dunque essa, fiera di nuova specie, de' covili impenetrabili, delle solitudini

sue proprie, ove proveda a' suoi propri interessi, cauta di non mescolarli con quelli del genere umano? O fu data dal cielo solo a pochissimi la ragione, e, quasi un branco di pecore, l'umana specie andrà sempre dopo la voce o la verga individuale, non potrà mai opinare in corpo, mai pronunciare in ciò onde la nobiltà sua propria e la felicità dipende?

Questi pensieri, che sì facilmente si svegliano in un animo non pervertito, eccitano alla più viva gratitudine verso di quelli che si affaticano a far partecipe il maggior numero possibile d'uomini delle più alte cognizioni, che si ingegnano di svilupparle e porle nel modo più facile e più evidente, acconciandole al pensare più comune; acciocchè il medesimo volgo possa in qualche modo godersi l'amabile aspetto di quelle verità; e sia sollevato ad una condizione migliore, alla quale prima si ersero solo i pochi individui più sottili, più curiosi o più fortunati; e massimamente acciocchè l'uman genere, col gran numero de'voti, portando il senso comune nelle interminabili questioni de'dotti, li richiami forse, giudice severo ed udito, a migliori occupazioni ed a più sani pensieri, quando li vede aspirare ad una celebrità vana, perchè consistente in vittorie vane e momentanee sulla opinione, anzichè in veri vantaggi recati allo spirito dell'uomo e alla società.

37. Ma nel medesimo tempo che una forza irresistibile della buona natura ci spinge ad applaudire a così umani consigli, non sentiamo pur noi qualche cosa in ciò di difficile? qualche molesto dubbio non ci trattien forse dall'accordare liberamente a noi stessi delle troppo ampie e generose speranze? non è egli evidente che, se noi non vogliamo ciecamente ingannarci rendendoci facile ciò che ci piace, dobbiamo vedere in quest'opera delle grandi difficoltà? non pare egli un assurdo tentativo, una credulità filosofica quella, che in poco tempo si possa insegnare a filosofare ai più degli uomini? dico a filosofare sopra le materie più ardue, sulle quali non sono giammai potuti ancora convenire i pochi dotti, e molte volte si sono scambievolmente accusati di non intendere nè manco il punto

della questione agitata? Se tante sollecitudini e tante pene costò il generalizzare la sola istituzione delle scuole elementari, ove si tratta d'insegnare pur a leggere e scrivere (istituzione che non è però ancora generale), onde si potrà sperare che la filosofia, presentata al volgo in una lingua acconcia alla sua intelligenza, sia da lui intesa, e sanamente intesa? Poichè non parlo della forsennatezza di chi volesse che fosse dal volgo altresì (quasi causa de' principi delle lettere recata a giudicarsi in cospetto del popolo) giudicata (1). Se mai noi possiamo erigere l'anima nostra ad una speranza così ridente, così lusinghevole, di vedere un giorno nel genere umano un assembramento mirabile di sapienti; se questo non è un vano sogno, fors'anche un sogno dell' umana baldanza; egli è certo però, che tanto non si può che rimettere ad un tempo così lontano e così indeterminato, che nè anche l'occhio della mente più perspicace il può torre e segnare nell'avvenire; e anche questa estrema età, che noi pur lasciamo cara lusinga all'animo degli amici degli uomini, non ci lice lasciarla che qual tenue possibilità, per non metter confini arbitrarî alla perfettibilità umana, e alla divina provvidenza.

---

(1) C' è una ripugnanza e contraddizione nei termini tanto nella opinione che il volgo giudichi i suoi reggitori, quanto in quella che la plebe giudichi i suoi maestri. Il voler mettere in alto la più bassa parte dell'umanità è una manifesta pazzia, è un voler capovolgere l'ordine di tutte le cose. Con queste assurdità non si dee confondere il sistema di quelli che in tutte le cose predicano doversi appellare, come a gran giudice, al senso comune. Inteso ragionevolmente il sistema di questi ultimi, esso non tende se non a reprimere la temerità e la baldanza individuale degli uomini: e a mettere in trono, per così dire, la società, l' umanità tutta intera; lasciando però nella società e nella umanità l'*ordine*, che n'è il legame e la forma stabilitavi dalla divina providenza. Nello stesso tempo che io fo notare la differenza di questi due sistemi, e che dichiaro il primo assurdo e ripugnante, non intendo di attribuire l' interpretazione che io do del secondo, a questo o a quello scrittore: non parlo che delle dottrine, senza alludere ad opinioni personali di alcuno.

38. Intanto era ben naturale, che chi traeva tostamente in cospetto del volgo, non apparecchiato ancora a riceverla, la filosofia, e dava alla medesima l'idioma volgare, le avrebbe dato altresì un portamento ed una maniera di ragionare alquanto simile a quella de'suoi uditori.

Egli è per questo che la filosofia lockiana 1° dà a vedere ove che sia una osservazione incompleta, e specialmente di quei fatti, cui per cogliere coll'atto dell'attenzion nostra, fa bisogno che noi abbiamo questa assai desta e sempre riflessa su noi medesimi, e talora anche riflessa di più riflessioni: cosa, a che fare il comune degli uomini è intieramente inetto; 2° dà a vedere leggerissimo discernimento in distinguere e fermare i fatticaratteristici, cioè quelli che formano una nuova specie, da' fatti simili e variati solo accidentalmente. Universale vizio degli scrittori di questa scuola è la scrupolosa esattezza di raccorre ed ammassare fatti simili, e moltiplicare esempî; e la maggiore negligenza nell'indicare le varie specie de' medesimi; 3° finalmente questa scuola non vede quasi mai dove stia il forte della questione, e perciò sprezza agevolmente i lavori dei filosofi precessori; rinunziando così alla preziosa eredità delle dottrine che ci hanno lasciata i secoli precedenti. Quand'ella ragiona de'grandi filosofi che si sono assottigliati a trovare una conveniente soluzione alle più difficili questioni, li dichiara autorevolmente sognatori; giacchè non capisce la ragione dei loro sforzi, non vede la necessità de' partiti da loro presi per soddisfare agli offerti quesiti; e mette da banda le loro teorie con poche e dignitose parole, fors'anche con un sorriso, beata di trovarsi immune da quel cattivo gusto di filosofare.

Quindi il difetto di questa scuola, specialmente nel suo primo stadio, consiste assai più in dar mano a spiegare i fatti dello spirito con troppa confidenza e con ragioni insufficienti, che nel contrario difetto, di torli a spiegar con ragioni che in sè tengano di superfluo, cioè più che la spiegazione medesima non esiga. Ma quindi appresso, tali scrittori, fatti accorti di alcune difficoltà non vedute da'loro primi maestri, si

assottigliarono quanto più poterono a risolverle, ed allora parvero incontentabili di tutte le soluzioni.

39. Il qual mancamento della lockiana filosofia la fece poco stimata ad alcuni grandi uomini del tempo suo (1); ma avendo ella ottenuto l'aura popolare, e il favore di una setta che pur allora rendeasi potente spacciandosi l'amica del popolo, riuscì a portare un breve trionfo, quasi nella universale opinione. Il tempo nel quale ella venne alla luce, portava delle circostanze a lei favorevolissime: la filosofia delle scuole era, si può dire, infracidita; e il Cartesio le avea già dato il crollo, sostituendo alcuni pensieri profondi, ma troppo pochi per tenere il luogo di un completo sistema, del quale il mondo abbisognava. Era dunque naturale che, spandendosi vie più nel popolo la coltura delle lettere, e acquistando questo nella società un peso maggiore che non aveva per innanzi, egli venisse a prevalere colla opinione sua non solo in ciò che atteneva a'suoi proprî interessi, ma ben anco nel giudicare intorno alle filosofie.

40. Di questo mancamento che io assegno alla scuola lockiana, potrà aversi un piccolo cenno nella questione che son per trattare; chè dovendo io giustificarmi del dare che fo alla ragione umana un'unica forma che chiamo la *forma della verità*, per far questo io devo dimostrare che solo con tale sistema si possono evitare i due scogli ne'quali ruppero fin qui le diverse teorie che ne'moderni tempi apparirono. E primieramente devo parlare del sistema di quelli che non assumono abbastanza a

---

(1) Il Leibnizio giudicò la filosofia del Locke una filosofia meschina; ma, scrivendole egli contro, s'accorse del vantaggio che quella avea dall'essere popolare, e il fece notare a' lettori suoi nella prefazione de' *Nuovi Saggi sull'Intendimento umano:* « Egli è più popolare di me (dice, parlando del « Locke) ed io sono forzato ad essere alcuna volta un poco più *acroamatico* « e più astratto; ciò che non è punto un vantaggio per me, massimamente « scrivendo in una lingua vivente ». Fu tuttavia per questo, che il Leibnizio tolse a scrivere i detti *Saggi* in lingua francese, per poter renderli in qualche modo volgari: ma era tropp'arduo render volgare ciò che è sublime.

spiegare l'origine delle idee; di poi del sistema di quelli che ammettono troppo più che non ci bisogna: finalmente sono in dovere di provare che la teoria DELL'UNICA FORMA DELLA RAGIONE, tenendo il mezzo fra questi due scogli, evita sì l'uno come l'altro, e che di tutte le spiegazioni complete del fatto di cui parlo, essa è la più semplice, quella cioè che assume e suppone meno dell'altre.

Ma perchè questo mio assunto non si estende a dar una teoria di tutto ciò che si osserva nello spirito umano, ma solo a spiegare l'origine delle idee, converrà innanzi tratto, che io mi faccia a sporre brevemente e chiaramente il più che per me si possa, la natura intima di cotal fatto, e porre così sott'occhio de' miei lettori lo stato della questione e il nodo pel quale ella non sia di troppo agevole scioglimento.

SEZIONE SECONDA

DIFFICOLTA' CHE S'INCONTRANO NELLO SPIEGARE L'ORIGINE DELLE IDEE.

CAPITOLO UNICO.

ESPOSIZIONE DELLA DIFFICOLTÀ.

41. Il fatto dunque che io mi propongo spiegare, si è quello dell'esistenza delle idee o sia delle cognizioni umane (1).

L'uomo possiede delle cognizioni, pensa a varie cose, ha in somma delle idee. Io non cerco ora che cosa sieno queste idee, contentandomi della notizia comune che a nessuno non ne manca; ma, checchè si sieno, io domando: onde queste si producono, o per quale cagione si trovano nello spirito umano? Ecco la domanda che ciascuno può fare a se stesso, ma alla quale ciascuno non può egualmente rispondere; ecco la celebre questione dell'origine delle idee, che divise tra loro le scuole e i filosofi di tutti i secoli.

42. Per indicare, il più brevemente che si possa, dove stia la difficoltà, io fo il seguente ragionamento.

Quando noi formiamo un giudizio, abbiamo bisogno di possedere già nella nostra mente delle nozioni universali.

A ragione d'esempio, quando diciamo: « questo foglio di carta è bianco », oppure: « quest'uomo è sapiente », noi dobbiamo avere precedentemente l'idea universale della bianchezza e della sapienza; chè altrimenti non potremmo attribuire tali predicati a questi, piuttosto che a quei subbietti.

---

(1) Ogni idea dà qualche cognizione: potrebbe negarsi che le idee pure, non presentando per sè alcuna notizia di cose reali, formino una *cognizione* propriamente detta: qualche cosa di simile si trova in Aristotele: nondimeno si può, in un senso lato, dare il nome di cognizione ad ogni maniera d'idee. Del resto, d'ogni maniera di cognizione le idee sono la parte formale, come si dirà a suo luogo.

Sarebbe lungo dimostrare ciò per induzione in tutte le specie di giudizî; tuttavia questo si può sempre fare esattamente; e in conseguenza di ciò dimostrare che un giudizio non è se non quell'operazione colla quale noi uniamo un dato predicato ad un dato subbietto; e quindi che in questa operazione della nostra mente 1° noi prendiamo il subbietto ed il predicato a parte come due cose mentalmente distinte, cioè tali, che nell'una di esse noi possiamo fissare la nostra attenzione esclusivamente, e così distinguerla dall'altra; 2° noi riconosciamo che queste due entità sono unite in natura, cioè noi fissiamo la nostra attenzione non in ciascuno de' due termini in separato, ma nel loro rapporto d'unione nel subbietto.

Essendo questa l'analisi del giudizio, si vede per essa, che noi in sì fatta operazione primieramente concepiamo un predicato distinto dal subbietto, senza di che non potremmo fare il giudizio; ed un predicato distinto dal subbietto contiene sempre una nozione universale, giacchè fino che non è ad un subbietto congiunto, egli si può congiungere a più subbietti, anzi ad un numero infinito di subbietti possibili; il che è appunto ciò che significa la parola « universale » applicata alle idee.

Ma se l'umana mente non può fare quell'operazione che si chiama giudizio, senz'essere prima in possesso di qualche nozione od idea universale; come poi avviene che l'umana mente si formi le idee universali?

43. È facile cosa osservare, che la mente umana non può formarsi un'idea universale se non in uno di questi due modi: 1° o coll'*astrazione*, 2° o col *giudizio*.

Coll'*astrazione* noi possiamo trarre un'idea universale da un'idea particolare (1), facendo col nostro spirito sopra di que-

(1) Conviene qui dire una parola sulla denominazione di « idea particolare ». Particolare non è un'idea, se non in quanto, nel mio spirito, ella si sta attaccata ad un individuo reale: tostochè poi se ne stacchi, ella acquista o piuttosto manifesta l'universalità: chè fatta libera, può applicarsi da me a piacere ad un infinito numero d'individui uguali. Ciò che c'è adunque di

sta le seguenti operazioni: 1° la scomposizione di lei nei due elementi de' quali ella si compone, cioè *a)* nel comune, e *b*) nel proprio; 2° l'abbandono del proprio; 3° la fissazione della nostra attenzione sopra le sole *note comuni*, le quali sono appunto le idee universali che noi cerchiamo.

Ora si osservi 1° che queste tre operazioni del nostro spirito, facendosi da noi sopra un'idea particolare, si esercitano sopra un'idea che già è in noi, ondechè l'abbiamo acquistata; 2° che quindi esse non sono rivolte ad altro fine che ad osservare la nota comune sola ed isolata, non già a farla esistere o ingenerarla nello spirito nostro.

Ma per osservare il comune e universale che si afferma contenersi nelle nostre idee particolari, bisogna supporre che in esse già si contenga, chè altrimenti noi non potremmo osservarcelo, nè fermarci sopra l'attenzione, e questo comune è l'idea pura.

La via dunque dell'*astrazione* non vale a spiegare il modo onde noi ci formiamo le idee che per sè sono *comuni* e *generali*, come si è creduto da certe scuole di filosofi: vale solo a farcele *osservare* là dov'elle già sono precedentemente; vale ad appurarcele, a dividercele da ogni altro elemento eterogeneo, a renderle presenti alla nostra attenzione perfettamente isolate.

44. Non resta dunque altro, con che noi ci formiamo le idee comuni o universali, se non il *giudizio*.

Ma noi abbiamo veduto che ogni giudizio suppone che noi abbiamo precedentemente qualche idea universale (42): perchè il giudizio non è che un'operazione della mente che fa uso appunto di un'idea universale, cioè che la applica ad

---

assolutamente proprio ossia di particolare in un'idea, è solo l'individuo reale, a cui ella aderisce, e che non forma parte dell'idea stessa, ma è qualche cosa di eterogeneo dall'idea, congiuntole non per natura, ma per opera dello spirito intelligente. Perciò, « idea pura » equivale per noi a « idea universale ». Tutto ciò riceverà piena luce nel progresso di quest'opera.

un subbietto, e quasi ripone questo subbietto in qualche classe di cose che viene determinata dall'idea universale: per esempio, giudicando che un uomo è buono, io ripongo quell'uomo nella classe di cose formata dall'idea universale della bontà: e il medesimo si dee dire di qualunque altro giudizio.

Pertanto, se l'uomo non può cominciare a giudicare che mediante un'idea universale, è manifestamente impossibile spiegare la *formazione* di tutte le idee universali mediante *giudizj;* ma egli fa bisogno al tutto di supporre che nell'uomo preesista, innanzi a tutti i giudizî suoi, una qualche idea universale, colla quale a bel principio egli possa giudicare, e in tal modo venirsi a mano a mano formando tutte le altre.

45. Tale è la difficoltà brevemente esposta che si presenta a chi si accinge di spiegare, senza pregiudizî di scuola e senza arbitrî volgari, l'origine delle idee: difficoltà che in progresso di queste ricerche verrà facendosi vie più manifesta, e che dura troppo vorrà parere a que' filosofi che si avvisano di potere da' soli sensi dedurre tutte quelle idee che l'osservazione e la coscienza attestano essere dall'uom possedute.

SEZIONE TERZA

TEORIE FALSE PER DIFETTO, CIOÈ PERCHÈ NON ASSEGNANO ALLE IDEE UNA SUFFICIENTE CAGIONE.

46. La difficoltà da me ora esposta si è offerta sotto diversi aspetti alla mente di tutti i grandi filosofi, i quali hanno immaginato delle ingegnose ipotesi per risolverla. Cominciamo dunque dall'esaminare i principali sistemi da loro inventati, per conoscere se ce ne sia alcuno soddisfacente: il primo che ci si affaccia è quello del Locke.

CAPITOLO I.

LOCKE.

ARTICOLO I.

SISTEMA LOCKIANO.

47. Convien confessare che il celebre Locke s'accorse meno degli altri della difficoltà di cui favelliamo, o certo, egli non la considerò: tuttavia noi la vedremo venire anche a lui tra' piedi nel suo cammino.

Questo filosofo, senza trovare la menoma difficoltà, vi fa uscire a bella prima tutte le idee dalla *sensazione* e dalla *riflessione*, quasi sarei per dire, come sgorga da due ampî fori l'acqua d'un fonte.

ARTICOLO II.

IL LOCKE VENENDO A SPIEGARE L'ORIGINE DELL'IDEA DI SOSTANZA, SI AFFACCIA ALLA DIFFICOLTÀ E NON LA RAVVISA.

48. Stabilito così da lui un sistema, fino dal principio de' suoi ragionamenti (1) egli passa ad applicarlo; passa a rian-

---

(1) Tale è il metodo del Locke: non dee credersi che questo filosofo parta da fatti e venga a stabilire i principî: anzi parte da principî supposti, e poi scende a dar con essi la spiegazione de' fatti. Più o meno questo

dare le varie specie d'idee, e a mostrare come dalla sensazione e dalla riflessione vengano tutte formandosi agevolmente.

Quest'applicazione è ben lodevole, chè è quella sola che poteva dar la riprova del sistema abbracciato, e mostrarlo soddisfacente, se tale era in fatto: e, se non era, scoprirne i difetti.

49. E veramente in essa fu che gli corse il nodo sotto la mano: fra le varie specie d'idee gli venne ancora innanzi l'idea di *sostanza*; ed invano egli si assottigliò per ispiegare come si poteva ella produrre dal solo sentire e dal riflettere.

Ma, fatto accorto di tale impedimento, piuttosto che riconoscere che difettava il principio del sistema, e confessare che i due fonti da lui stabiliti della sensazione e della riflessione non bastavano a produrre tutte le nostre idee, egli trovò un'altra via a cessare la difficoltà, cioè quella di pur negare che esista l'idea di sostanza. « Io confesso, egli dice, che v'ha « un'idea (1) che sarebbe generalmente utile agli uomini, perocchè essa è il soggetto generale de' loro discorsi (2), ov'essi « introducono quest'idea come se la conoscessero effettivamente (3): io voglio parlare dell'idea di sostanza, che non

metodo stesso tengono tutti quelli della scuola sua fino al Cabanis, al Destutt-Tracy, al Gioia, ecc. Che merito resta dunque ad essi rispetto al metodo filosofico? Quello di gridar sempre che si deve fare il contrario, che si dee cominciare da' fatti, ed ascendere a passo a passo a' principî. Non è piccol merito l'inculcare ciò che va bene; prendiamo da tutti il buono, e il resto lasciamolo andare.

(1) Singolare contraddizione! v'ha un'idea, la quale non v'ha punto!!

(2) Come può esser soggetto generale de' discorsi ciò che non è un'idea? Che possa essere soggetto di discorso una *cosa* che non esiste, s'intende; ma che possa essere soggetto di discorso ciò che nè pure si *pensa*, ciò che nè pure è un'idea, questo mi è affatto inintelligibile! è un misterio metafisico del Lockismo.

(3) Di nuovo, gli uomini usano di una *idea*, la introducono in tutti i loro discorsi, ma fanno tutto ciò senza averla! Come possa questo essere, lascio spiegarlo a questa classe di filosofi che si piccano tanto di chiarezza, e di rigore ne' ragionamenti.

« abbiamo, nè possiamo avere per via di sensazione o di ri-
« flessione ».

50. Il ragionamento del Locke, messo in dialogo, riesce a questo.

Locke: L'origine delle idee, come ogni altra parte, si dee trattare per via de' fatti.

Obbiettatore: Io sono al tutto con voi: ma da quali fatti, di grazia, movete per ispiegare l'origine delle idee?

Locke: Dalla sensazione e dalla riflessione.

Obbiettatore: Or come deducete voi da queste due facoltà l'idea di sostanza?

Locke: Ella non si può dedurre; dunque non esiste.

Obbiettatore: Amico, in questo vostro ragionamento voi partiste certo da due fatti, cioè dall'esistenza della sensazione e della riflessione; ma voi escludete poi un terzo fatto, qual è quello dell'idea di sostanza, perchè non vi riesce di dedurlo dai fatti primitivi e soli, con esclusione di altri da voi stabiliti (1). Ora poi vi credete in diritto di negare un fatto, solo perchè egli non discende da quei fatti che voi avete prescelto? La maniera di provare o di negare i fatti è l'*osservazione*, e non il *ragionamento*: voi partite dal ragionamento, e con esso è che escludete un fatto: questo non è un conservare il metodo ottimamente da voi stabilito. Il dire: l'idea di sostanza non esiste perchè *non può esistere*, e non può esistere perchè non discende dalla sensazione e dalla riflessione; è appunto uno sragionare tutto a ritroso del buon metodo. Secondo questo metodo voi dovete prima cercare se l'idea di sostanza esiste, ed assicurarvene bene, e se trovate vero questo fatto, voi dovete dire: dunque può esistere. All'incontro voi cominciate a cercare se può esistere, cioè se si può comporre insieme con

(1) Questa esclusione sistematica non è già un fatto, è un principio: fu per questo che io diceva che il Locke comincia da' principî e scende a spiegare i fatti. Il dire « non esistono che questi due fatti, la sensazione e la riflessione » non è un fatto; è un principio che ammette de' fatti, e che ne esclude arbitrariamente degli altri.

alcuni vostri principî arbitrarî: e perchè non ve la sapete conciliare colla teoria da voi prima abbracciata, perciò è che voi la negate al tutto. Non è egli questo un abusare di alcuni fatti a danno di altri fatti? Ogni sistema, per ipotetico che sia, si appoggia sempre su alcuni fatti: il difetto è nel trascegliere alcuni fatti particolari fra tutti, e voler ridurre ad essi soli ogni cosa: il vero merito del metodo che parte dai fatti, non istà dunque in porre a base delle proprie dottrine *qualche* fatto staccato; sta nell'ammetterli *tutti* insieme, non rifiutandone alcuno; sta, brevemente, in una osservazione piena, imparziale, e non prevenuta da qualche ipotesi ciecamente diletta.

Io non so che potrebbe rispondere a queste osservazioni il partigiano della lockiana filosofia.

ARTICOLO III.

IL NOSTRO SPIRITO NON PUO' FAR SENZA L'IDEA DI SOSTANZA.

51. Che se Locke, invece di osservare se l'idea di sostanza veramente esiste, voleva pur dimandare se può esistere, egli si sarebbe avveduto, per poco che avesse riflettuto alla cosa, che anzi ella non poteva non esistere.

Senza di essa gli uomini non possono ragionare nè colla mente nè colla lingua: egli medesimo riconosce ch'ella forma l'argomento generale degli umani ragionamenti. Senza di essa gli uomini non possono concepire l'esistenza di qualche cosa o corporea o spirituale, qualunque sia: e tuttavia la concepiscono: dunque l'idea di sostanza è concepita, è posseduta dall'uomo.

Un rispettabile filosofo italiano fa al proposito nostro l'osservazione medesima. « La nozione della sostanza doveva molto « imbarazzare gl'ideologi, dic'egli, qualora vi avessero di buona « fede meditato. Essi insegnavano, che noi non percepiamo « altra cosa, se non che le nostre modificazioni; da questo « principio segue, che o noi non abbiamo alcun' idea della so- « stanza, o che quest'idea debb'essere in noi indipendente da' « sentimenti. La prima supposizione è smentita dall'intimo senso

« e dallo stesso linguaggio di Locke e di Condillac: questi filo-
« sofi confessano, che noi siamo obbligati di immaginare un
« sostegno incognito alle qualità, ciò è lo stesso che ammet-
« tere nello spirito una certa nozione quale che siasi della so-
« stanza, indipendentemente da' sentimenti. Si dica quanto si
« vuole, che quest'idea è un'idea vaga, oscura; è necessario
« convenire, che essa è il centro a cui si riferiscono le qua-
« lità, e che senza di essa non possiamo formarci l'idea di un
« oggetto sensibile (1) ».

ARTICOLO IV.

PERCHÈ DALLE SOLE SENSAZIONI NON POSSA VENIRE L'IDEA DI SOSTANZA.

52. Ma ond'è questa difficoltà insuperabile, trovata dal Locke medesimo nello spiegare come ci possa nascere l'idea di sostanza dalle sole sensazioni esterne od interne?

A me rincresce di dover qui quasi a principio di queste ricerche sottoporre all'analisi l'idea di sostanza: chè questo argomento difficile molto più agevolmente io l'avrei potuto trattare in sulla fine, cominciando da cose più facili: ma perocchè pur debbo, tenterò di farlo nel modo più chiaro che per me si possa.

La difficoltà dunque sta in questo. Una sensazione che noi proviamo, esterna ovvero interna, è tutta unita con noi: non è che una modificazione del nostro natural sentimento; noi sentiamo in un modo passivo; e nulla nel ricevere le sensazioni ha che fare il nostro intendimento. All'incontro, possiamo noi pensare ad una sostanza, senza che la consideriamo come una cosa che sussiste in sè, che è subbietto di modificazioni ella medesima e non punto una modificazione, una cosa perciò che non si può percepire da'sensi esteriori? L'idea dunque di so-

---

(1) *Lettere filosofiche ecc. del Barone* Pasquale Galluppi *da Tropea. Messina, presso Giuseppe Pappalardo, 1827.*

stanza è interamente diversa da qualunque sensazione: ella ha delle altre qualità che nulla hanno che fare con queste: dunque non può essere racchiusa nella sensazione, nè si può in questa rinvenire. Ma ecco alcune differenze essenziali fra l'idea di sensazione e l'idea di sostanza.

53. *Prima differenza*: la sensazione è un accidente che non sussiste in sè, ma in noi: la sostanza sussiste in sè.

Seconda differenza: la sensazione è la passione del soggetto, mentre la sostanza può essere il soggetto stesso senziente.

Terza differenza: la sensazione è l'effetto di ciò che stimola i nostri sensorî; mentre la sostanza de' corpi rimane nel pensiero, rimosse tutte le qualità sensibili: sicchè è qualche cosa che non è nel sensibile de' corpi, perchè tutto ciò che è esterno e transitorio si suppone già rimosso per opera della nostra mente (1).

54. La sostanza insomma (parlando de' corpi) noi la pensiamo mediante il seguente ragionamento: « le qualità sensibili non potrebbero essere senza un sostegno. Ma le qualità sensibili sono: la sensazione è quella che ce ne avvisa. Dunque c'è pure il sostegno, il subbietto di queste qualità sensibili, che si chiama sostanza ».

Tutto ciò che fa la sensazione è avvisarci dell'esistenza delle qualità sensibili: essa non va più in là.

Il dedurre da quelle la necessità di una sostanza, è l'opera del pensiero, e questo la deduce dal principio seguente: « Le qualità sensibili *non possono esistere* senza un sostegno ».

Ma onde il pensiero nostro trae un tal principio? dall'esperienza delle sensibili qualità? non già: chè l'esperienza non ha mai mostrato questo sostegno, essendo al tutto insensibile. Se questo sostegno non è mai caduto sotto i sensi, nè può ca-

(1) Si può anche dire che il *mero sensibile* (qualunque sia) non è sostanza, perchè il mero sensibile, senza che ci si aggiunga la percezione dell'intelletto, non è ancora ente, come si dirà in appresso; e la parola *sostanza* racchiude l'idea di *ente*.

dere, onde dunque si argomenta ch'egli esista? onde si dice ch'egli deve esistere?

Il nostro intendimento non può giudicare così affermatamente ch'egli esiste e che deve esistere, s'egli 1° non ne ha l'idea; 2° se non ha in sè una regola, dietro la quale discerna ciò che non può esistere senza un sostegno, da ciò che può esistere; 3° s'egli non applica questa regola alle qualità sensibili, e non rileva ch'esse sono di quelle cose che non possono esistere senza un sostegno, un soggetto a cui appartengano.

Di qui tutta la difficoltà che si rinviene nello spiegare l'origine dell'idea di sostanza (difficoltà che il Locke si sentì incapace di superare), consiste nel non veder modo come l'intendimento nostro *faccia un giudizio*, cioè il giudizio seguente: « le qualità sensibili hanno bisogno di un sostegno ».

Se noi esaminiamo le tre cose che abbiamo detto essere necessarie all'intendimento acciocchè egli possa pronunciare un sì fatto giudizio, vedremo che si possono ridurre ad una sola, quella che non viene somministrata dai sensi.

Infatti la terza cosa da noi accennata si è l'atto, col quale l'intendimento applica la regola alle qualità sensibili, e giudica ch'esse abbisognano di sostegno. Ora questo giudizio l'intendimento il fa immantinente ch'egli abbia 1° la detta regola, 2° l'idea di sostegno.

Ma l'idea di un sostegno, idea generale e indeterminata, è già compresa nella regola.

Infatti, supponiamo che il nostro intendimento abbia in sè qualche principio, ond'egli intenda che le qualità sensibili non possono sussistere sole: da questo principio gli è facile di cavare immantinente l'idea di sostegno, cioè di qualche altra cosa, checchè poi sia, che si trovi alle qualità sensibili unita, e che dia loro la possibilità di sussistere.

Tutto dunque si riduce a cercare come l'intendimento nostro possa avere o formarsi una regola od un principio, dietro il quale egli sia autorizzato di giudicare che le qualità sensibili non possono esister sole.

Ora una tal regola è la maggiore di un sillogismo: e si potrebbe esprimer così: gli accidenti non possono esister soli »: regola che si riduce a trovar ripugnante l'idea di una certa specie di cose percepite, che si chiamano accidenti, considerati da sè soli, coll'idea di *esistenza*.

Nell'analisi dunque d'una tal regola si trovano due cose: 1° gli accidenti, 2° e l'idea di esistenza.

Gli accidenti soli ci sono dati dalle sensazioni, chè essi non sono che le qualità sensibili.

Ciò dunque che non ci vien dato dalle sensazioni in nessun modo, è l'idea universale e pura dell'*esistenza*, la quale si mescola appunto in tutti i nostri ragionamenti; quest'idea di *esistenza*, colla quale ripugnano gli accidenti precisi e soli.

Riassumendo quanto abbiamo detto,

L'idea della sostanza de' corpi esterni non si può avere che mediante un giudizio dell'intendimento.

Questo giudizio dell'intendimento vien formato mediante una regola.

Questa regola analizzata si rinviene risultare e comporsi di due elementi, cioè 1° degli accidenti, 2° e dell'idea di esistenza.

Gli *accidenti* si hanno dalle sensazioni.

All'incontro l'idea di *esistenza* è un' idea universale la quale non ci può venire in nessuna maniera da' sensi: e però l'idea di sostanza rimane inesplicabile ponendo che dalle sole sensazioni ci vengano tutte le nostre idee.

ARTICOLO V.

COME LA DIFFICOLTA' CHE SI TROVA NELL'ASSEGNARE L'ORIGINE DELL'IDEA DI SOSTANZA, SIA LA MEDESIMA DA ME PROPOSTA SOTTO ALTRA FORMA.

55. La difficoltà che si trova nel dedurre l'idea di sostanza, nasce dal bisogno che ci ha di un giudizio per dedurla; per fare il quale è necessario di posseder un'idea universale che non si può avere da' sensi; l'idea di esistenza.

Ora la difficoltà da me indicata nello spiegare l'origine delle

idee, veniva appunto a questo medesimo, chi ben riflette: chè io feci consistere tutta la questione in questa domanda: « come sia possibile il primo nostro giudizio » supponendo che noi non abbiamo precedentemente ingenita qualche idea universale.

E di vero, è egli possibile che noi cominciamo a giudicare senza possedere pur un'idea universale, mentre ogni giudizio è un'operazione dell'intendimento, nella quale si fa uso di un' idea universale, e perciò si suppone d'averla, mentre non si può far uso di ciò che non si ha?

Prima dunque che noi abbiamo delle idee universali è impossibile che noi giudichiamo di qualunque nostra sensazione, o di qualunque causa che ce la produca.

Ma se lo spirito nostro, privo al tutto d'idee universali, non può fare nessun giudizio nè delle sue sensazioni, nè delle cause che le producono, egli non potrà, in questo stato, fare un passo innanzi e recarsi una sola linea più là delle sensazioni stesse: chè tolto allo spirito il giudicare, gli si toglie tutta la sua attività, e forz'è ch'egli si rimanga perfettamente inerte. Lo spirito umano dunque, non potendo giudicare delle sue sensazioni e degli enti ad esse corrispondenti, non può nè pure formarsi alcuna idea universale: poichè un'idea universale che lo spirito formi a se medesimo, non è che l'effetto di un giudizio.

Per illustrare la cosa con un esempio, poniamo che colpisca i miei sensi un agente sensibile qualunque, un albero, un sasso, una bestia ecc. Io avrò primieramente tutte le sensazioni che quell'agente sensibile produce ne' miei sensi, la sensazione del colore, della grandezza, della figura, del moto ecc. Ora fino che io ho tutte queste sensazioni passivamente, e senza alcuna operazione del mio intendimento, quali modificazioni della mia sensitività, io non ho ancora concepito alcun ente in un modo intellettuale. Acciocchè io lo concepisca intellettualmente, il mio spirito deve pronunciare un giudizio, cioè dire a se stesso « esiste qualche cosa dotata delle qualità sensibili, tali e tali ecc.» (cioè delle qualità percepite da' miei sensi). Ora pronunciando un tal giudizio, io non fo che attribuir l'esistenza a un reale,

di cui io ho percepite co' sensi le sole sensibili qualità, e così percepisco l'ente stesso intellettualmente. L'idea universale di cui io fo uso in questo giudizio, è l'idea di esistenza, e se io non l'avessi precedentemente, sarebbe impossibile che io la applicassi alle mie sensazioni: quindi non potrei pronunciare il giudizio interiore: « esiste l'ente dotato delle qualità sensibili da me percepite »: non potrei percepir cosa alcuna col mio intendimento, chè il percepire qualche cosa coll'intendimento non è altro che giudicar qualche cosa esistente.

Ma quest' idea universale di esistenza, o dell'essere, io non posso averla dalle sole sensazioni, le quali non la contengono, non essendo che modificazioni dell'essere, e non avendo perciò in sè sole l'essere: sicchè sole non si possono percepire intellettivamente, ma in un altro, cioè nell'ente (sostanza), intieramente diverso da esse. Qui è tutta la difficoltà confessata dal Locke medesimo quando la scontrò sulla via volendo dedurre dalle sensazioni l'idea di sostanza.

56. Ma la difficoltà, a quel modo che da me fu proposta, non si ferma ancora quì, e spinge il ragionamento più innanzi.

È certo per l'osservazione, che l'intendimento non percepisce cosa alcuna se non mediante un interiore giudizio col quale dice a se stesso: « la tal cosa esiste »: è certo pure che per pronunciare un sì fatto giudizio egli dev' essere fornito dell'idea di *esistenza*, che aggiunge alle sensibili qualità percepite co' sensi.

Questo solo primieramente è un nodo insolubile a quelli che tutte dai sensi vogliono dedurre le idee: e questo nodo si trova nella formazione di qualunque idea, nella formazione dell'idea di albero, di sasso, d'animale, determinato quanto si voglia, ecc. Poichè nella formazione di queste idee, e così pure delle percezioni intellettive, s'addimanda sempre un giudizio nel quale si faccia uso dell'idea universale di *esistenza*: giacchè con esse idee si pone qualche cosa come esistente. Ma l'idea di *esistenza* non si può avere dalle sensibili qualità, chè queste non si possono intendere esistenti senza pensare all' esistenza, la quale

non si può predicare delle qualità sensibili se non concependole in qualche altra cosa che non cade sotto i sensi.

Dunque anche la formazione delle idee particolari o, per dir meglio, delle percezioni, è inesplicabile, senza supporre preesistente in noi l'idea universale di esistenza, colla quale possiamo solo formarcele.

57. Laonde possiamo dire a tutta ragione, che i filosofi della scuola lockiana non hanno fatto un'analisi delle idee abbastanza fina da pervenire a conoscere la verità da me toccata, cioè che non si dà veruna idea, sebbene si riferisca ad un particolare, che non contenga in sè un universale e almeno l' idea di esistenza; poichè l'avere l'idea di albero, riferendola ad un albero particolare, è lo stesso che percepire coll'intendimento un albero; e il percepire un albero coll'intendimento, è quanto giudicare che un albero esiste; e il giudicar ciò, è il medesimo che classificare l'albero fra le cose esistenti: onde una percezione de' sensi non è un'*idea*, se non quando il sentito è classificato, per così dire, fra le cose esistenti o possibili; al che fare si richiede l'idea della esistenza, cioè della classe nella quale si ripone. Ma questo vero sfuggì interamente ai filosofi di cui parlo: essi supposero che vi avessero idee veramente particolari non contenenti alcuna nozione universale e comune.

58. Ragionando io dunque con tali filosofi, dico che, partendo dalla loro supposizione, cioè che le idee particolari non contengono nulla di universale e di comune, è impossibile poi il dedurre da quelle coll'astrazione le idee universali.

In fatti, come farò io a cavare le idee universali da idee meramente particolari, se nulla di universale si suppongono contenere? si potrà cavare indi una cosa, ove ella non è? non ci ha qui una contraddizione manifesta?

Ma i nostri filosofi ce ne insegnano il modo assai facilmente. Le idee universali, essi dicono, si estraggono dalle idee particolari mediante l'astrazione. Quando voi avete l'idea di un albero, di un sasso, di un animale o di altra cosa singolare, voi osservate ciò che c'è in esse cose di comune, e ciò che c'è di

proprio. Fermando la vostra attenzione in ciò che c'è di comune, e astenendola da tutto ciò che c' è di proprio, voi vi formate l'idea della sola qualità comune, e questa è l'idea universale. Volete voi formarvi l'idea dell'esistenza? non badate a tutte le altre qualità, e fermatevi solo a quelle qualità che negli oggetti da voi conosciuti trovate essere la comunissima di tutte: eccovi l'idea dell'esistenza bella e formata.

Io non voglio indugiare ad annoverare le infinite inesattezze che contiene questo discorso: ma mi tratterrò solo a ciò che basta per mettere in piena luce la difficoltà di cui parliamo.

Rispondo dunque: voi volete che io, riflettendo sopra le mie idee particolari di un albero, di un sasso ecc., fissi l'attenzione alle loro qualità comuni, e le separi dalle qualità proprie. Voi dunque supponete che l'idea di albero ecc. che io mi ho nella mente, sia una idea composta 1° di idee di qualità comuni, 2° e d'idee di qualità proprie. In fatti, se quella idea non contenesse questi due elementi, io non potrei scomporla come voi volete ch'io faccia, non potrei trovarveli se non ci fossero, nè fissare la mia attenzione sull' uno elemento a preferenza dell'altro. Voi dunque con ciò venite a contraddire con voi medesimi; giacchè siete partiti dalla supposizione, che le *idee particolari* non contenessero *idee universali*; e che la mia mente, essendo di queste seconde interamente sprovveduta, potesse coll'aiuto di quelle prime formarsele.

Questi filosofi dunque sragionano nel modo seguente. È facilissimo, vengono essi a dire, formarsi le idee particolari: sono le sensazioni quelle che le somministrano. Questa facilità la deducono appunto dalla supposizione che le idee particolari non contengono nulla di universale e di comune. Fatto questo passo, deducono poi dalle idee particolari le idee comuni e universali nel modo che abbiam detto. Ma egli è facile altresì risponder loro: Deducendo voi le idee universali e comuni dalle idee particolari, supponeste che le prime sieno una parte, un elemento di queste seconde. All'incontro quando avete dedotto le idee particolari dalle sensazioni, avete supposto il contrario: che se

aveste supposto che nelle idee particolari si contenesse qualche nozione comune e universale, voi avreste dovuto assegnare un'origine a questa, diversa dalle sensazioni, le quali nulla hanno che non sia interamente particolare.

59. E cercando più alto l'origine di una tale illusione dei Lockiani, io credo ch'ella si trovi nel non avere essi bastevolmente osservato, come le sensazioni ed i sensibili sieno per se medesimi, indipendentemente dall'intendimento nostro, così particolari, che altro che qualità particolari non contengono realmente; chè una qualità comune e universale non ha esistenza che nella mente nostra. Non avendo essi adunque osservato questo vero, il quale ci verrà altrove occasione di recare a maggior luce, attribuirono alle cose quello che non istava che nella loro mente, cioè le *qualità comuni;* e, sbagliato questo primo passo, gli altri sbagli vennero da se medesimi; poichè l'errore fu recato dal principio del calcolo giù giù fino alla fine, all'ultimo risultato.

60. Ed ecco come il falso, introdotto nella prima nozione, si venne comunicando dall'una all'altra, quasi per anelli, fino all'estrema.

La prima nozione falsa fu quella delle cose percepite dai sensi: l'errore messosi in essa, senza che se ne avvedessero, si fu, « che gli esseri corporei abbiano in sè realmente *qualche cosa di comune* indipendentemente dalla maniera di percepirli ». Ora, se ciò che è *comune* sta realmente ne' reali stessi, e non nell'intelletto; dunque è superfluo il cercare l'origine del *comune* nell'intelletto umano: egli è una qualità reale delle cose.

Secondo passo: questi elementi onde risultano le cose, cioè 1° il *comune,* 2° e il *proprio,* passano nelle sensazioni sì tosto che le cose vengono percepite da' sensi. Di vero, ammettendosi per un fatto, che i nostri sensi percepiscono le qualità sensibili de' corpi, e nelle qualità sensibili esistendo il *comune,* perchè alcune qualità sensibili sono *comuni* e altre *proprie;* quindi anche la sensazione percepisce sì il comune come il proprio.

Terzo passo: se il senso riceve in sè, e percepisce ciò che

c'è di *comune* nelle cose, riesce facile a spiegare l'origine delle idee *particolari:* giacchè sebbene queste idee sieno composte 1° di nozioni comuni, 2° e di nozioni proprie, tuttavia sì le une e sì le altre sono somministrate dalle sensazioni; e quindi non c'è bisogno di ricorrere ad altro principio per ispiegare l'origine delle idee particolari, mentre tutti gli elementi di cui esse sono composte, vengono somministrati da' sensi (1).

Finalmente (e questo è il quarto passo del ragionamento lockiano) da queste idee particolari è facilissimo astrarre le universali: chè contenendosi già nelle idee particolari due elementi, cioè 1° il comune, 2° ed il proprio, non c'è altro a fare per avere il comune o l'universale, che di scomporli colla nostra attenzione, attendendo noi solo esclusivamente a quella parte che nelle nostre idee è comune, e non badando alle qualità proprie.

Ora tutte le conseguenze di questo ragionamento sono fuori di dubbio rettamente dedotte, se è vero il principio. Se la prima nozione delle cose esterne come composte di due reali elementi, 1° di comune, 2° e di proprio, è retta, tutte le altre deduzioni sono rette. In fatti,

È indubitato che le *idee universali* si possono cavare dalle *idee particolari* coll'analisi, s'egli è vero che in queste quelle si contengano.

È indubitato che le *idee particolari* risultanti da nozioni, 1° comuni, 2° e proprie, si possono avere dalle sole sensazioni, s'egli è vero che le sensazioni stesse risultino dai detti due elementi, il comune ed il proprio.

È indubitato finalmente, che il senso percepisce il *comune* ed il *proprio,* s'egli è vero che questi sieno due elementi reali che entrino a comporre le *cose* esterne e le loro sensibili qualità.

Ora di tutto questo discorso il falso giace nell'ultima proposizione.

---

(1) La contraddizione però sopra notata non abbandonerebbe mai i Lockiani, eziandiochè fosse giusto tutto questo ragionamento che innalzano sopra una base mal ferma.

Il *comune* non ha nessuna esistenza fuori dell'intelletto: egli è un elemento delle nostre idee, ma non un elemento reale delle cose esterne. Le cose esterne non hanno realmente che un'esistenza individuale e propria; non hanno che qualità particolari, chè la parola *comune* implica un *rapporto* fra più oggetti, osservato dall'intelletto: ed un *rapporto* non è nè pure una qualità di qualsiasi specie, sicchè possa esistere in un reale; ma è fuori al tutto degli esistenti reali, e solo nel pensiero ha la sua esistenza.

61. Se dunque nelle sole idee c'è la nozione di *comune*, e nelle cose esterne non c'è nulla che non abbia una esistenza meramente *particolare* e *propria*, si domanda onde sia venuta quella nozione di qualità comune?

Il senso percependo le cose esterne non può percepire ciò che in esse non c'è: il senso dunque non avendo nelle sue percezioni il *comune*, non può somministrarlo alle idee. Ma nelle idee la nozione di qualità comune si trova; dunque ella deve essere qualche cosa che si trovi nello stesso intelletto indipendentemente dalle sensazioni. Egli è impossibile di rispondere a questo ragionamento.

Ora la difficoltà da me proposta si riduceva appunto a questo, a sapere cioè in che modo l'intelletto può avere la nozione comune.

Egli è un fatto, io diceva, che una persona sviluppata nelle sue facoltà intellettuali, giudica.

Dunque ella ha cominciato a giudicare.

Qui non ci ha mezzo, non ci ha gradazione; è un sogno dell'immaginazione il volercela trovare senza saperla indicare: oltrechè i due termini escludono un termine medio; chè fra il dire a me stesso di qualche cosa che mi ferisca i sensorî: « questo è un ente », e il non dirlo, non si può pensare niente che stia in mezzo.

Retrocediamo dunque fino al primo nostro giudizio: L'uomo, nel far questo, ebbe bisogno di possedere già una nozione comune: ma quest'idea comune ossia universale, necessaria alla

formazione del giudizio, egli non la potea cavare che 1° dalle sensazioni, 2° o dalle idee particolari, per la riflessione. Dalle sensazioni non potea, chè non contengono nessuna nozione di comunità: dunque dalle idee particolari. Si supporrà dunque che l'uomo incominci a giudicare dopo l'acquisto di alcune idee particolari. Ma, o in queste idee particolari si contiene una nozione comune, o no. Se in esse si contiene, rimane a spiegare come l'uomo siasi formato queste idee particolari, che senza una nozione comune sussister non possono. S'ella non ci si contiene, torna in campo la difficoltà. Non c'è dunque mezzo a spacciarsi da sì fatta difficoltà, senza il supporre che l'intelletto supplisca egli medesimo la nozione comune, e quindi porti con sè qualche cosa non ricevuto da' sensi.

62. Così sarebbe risoluta la prima parte del quesito che ci proponemmo in quest'opera; cioè « se l'intelletto umano abbia qualche cosa d'innato »: ci rimarrebbe la seconda parte, cioè « se ha qualche cosa d'innato, che cosa ciò sia ». Ma questo già si intravvede dalle cose dette, essendosi chiarito che la *notizia dell'essere* è quella nozione universale, da cui nasce ogni universale: tuttavia prima di svolgere questa sentenza ci bisogna soddisfare all'obbligazione che abbiamo contratta, di passare in esame i principali sistemi de' filosofi sopra la prima parte delle nostre ricerche.

ARTICOLO VI.

CONCLUSIONE SULL'IMPERFEZIONE DEL SISTEMA LOCKIANO.

63. Riassumendo con poche parole quanto abbiamo detto fin qui,

1° Le idee particolari contengono sempre per lo meno una idea comune o universale, che è l'idea d'*esistenza;* chè non c'è l'*idea* d'una cosa fino che lo spirito non ha pronunciato internamente questo giudizio: « la tal cosa è ».

2° Le idee particolari primieramente si formano dallo spirito umano unendo il sensibile colla nozione comune di esistenza,

quasi mettendolo nella classe delle cose esistenti. L'idea particolare dunque è la percezione di un sensibile fatta dall'intendimento, che lo considera nella classe degli esistenti, o sia « è un sensibile a cui si attribuisce la qualità universale di esistenza, che con ciò diventa propria (1) ».

3° Quindi l'idea particolare non si può formare senza che l'intendimento non ci metta la nozione dell'esistenza; e questa operazione potendosi chiamare *sintesi*, l'idea particolare non si forma senza una *sintesi* dell'intendimento.

4° La *nozione comune*, l'intendimento non può cavarla dalle sensazioni, perchè in esse non si contiene, e perciò dee recarla con se medesimo.

5° Dall'idea particolare si può cavare l'idea *universale* per astrazione, chè questa idea universale e comune in quella già si contiene; e questa operazione si chiama *analisi*.

6° Il Locke non sospettando che esistesse alcuna difficoltà a spiegare la formazione delle *idee particolari*, le suppose venienti immediatamente dalle sensazioni nel modo che abbiamo detto. Quindi pensò che con tutta facilità si potesse poi cavare le *idee universali e comuni* coll'analisi di quelle: perchè in fatti nelle idee particolari le idee *comuni* si contengono.

64. L'imperfezione dunque del sistema lockiano consiste nell'avere supposta esistente realmente nelle cose sensibili la *qualità comune*, e quindi nel non essersi accorto della difficoltà che si rinviene in cercare l'origine di una tale nozione.

Da questo errore derivò, che non vedesse il bisogno di una *sintesi* precedente all'*analisi*, cioè d'una operazione dell'intendimento, colla quale si unisca il sentito coll'*idea comune* di esistenza preesistente nell'intelletto, e così si giudichi, e da questo giudizio si formino le idee particolari.

---

(1) Si vedrà però altrove, che vi ha per noi qualche differenza fra la *percezione* e l'*idea particolare*; perocchè questa è l'*oggetto* intuito legato all'affermazione che fa lo spirito della sussistenza di lui, quella è l'*affermazione* stessa.

Egli suppose la *sintesi* già formata da sè nella natura delle cose esterne: e quindi cominciò la teoria dall'*analisi* delle idee; e da questa dedusse con una semplice separazione le *idee universali* nella loro forma di *astratti:* egli non ispiegò la formazione di queste idee, ma la suppose.

Finirò questo articolo recando un passo di un filosofo nostro, che con molta accuratezza e chiarezza tocca l'imperfezione della teoria lockiana in queste parole: « Nel sapere umano fa d'uopo « distinguere due epoche: la prima consiste nella sintesi, che « forma gli oggetti dell'esperienza e compone il gran libro della « natura sensibile. — Nell'epoca di cui parliamo, la prima ope« razione dell'intelletto dee esser la sintesi. La seconda epoca « incomincia dalla lettura del libro della natura: in questa « seconda epoca lo spirito rivede la sua propria opera, e l'a« nalisi è la sua prima azione. Locke si occupa della seconda « epoca: egli suppone formato il gran libro della natura, ed « introduce lo spirito per leggerlo e comprenderlo: egli parte « da questo fatto, che i sensi ci danno le idee complete degli « individui, che sono gli oggetti dell'esperienza: egli suppone « come dati l'esteriorità delle sensazioni, e la loro unione in « un oggetto (*ed io aggiungerò la nozione comune dell'esistenza*); « ed egli fa, in conseguenza, derivare per mezzo dell'analisi, « dall'esperienza, tutte le idee semplici ». E più innanzi così si esprime: « Che cosa fa di fatti il filosofo inglese? egli espo« nendo alla meditazione dello spirito umano il gran libro della « natura, fa che lo spirito per mezzo dell'analisi ne ritragga « tutte le nozioni semplici (1). Ora da ciò non può concludersi

---

(1) Il dire *nozioni semplici* non fa vedere la difficoltà tanto quanto il dire *nozioni comuni* o *universali;* perchè bisognerebbe prima provare che il semplice non si può trovare dalla risoluzione del composto; ed allora solamente s'intenderebbe la difficoltà di cavar le nozioni semplici da' fenomeni delle sensazioni. All'incontro, dicendo *nozioni comuni*, appar chiaro che queste non si possono trovare nel particolare, chè il particolare esclude essenzialmente il comune come suo contrario.

« che tutte le nozioni semplici così derivate sieno de' dati della
« sensibilità, o de' sentimenti distinti e sviluppati dagli altri
« sentimenti. Se fra queste nozioni semplici si troveranno al-
« cuni elementi soggettivi (1), questi possono ben dedursi per
« via di analisi dall'esperienza, ma lo possono appunto perchè
« lo spirito li ha posti colla sintesi, colla quale ha formato
« gli oggetti dell'esperienza. La questione fondamentale con-
« siste a determinare, se l'operazione primitiva dell'attività del
« pensiero sia l'analisi, o pure la sintesi » (2).

CAPITOLO II.

CONDILLAC.

ARTICOLO I.

D'ALEMBERT FA ALCUNE OPPOSIZIONI AL SISTEMA LOCKIANO.

65. Le prime idee che si presentano all'analisi sono le idee degli enti corporei; e queste occuparono la filosofia moderna del Locke. La difficoltà che s'incontra ove si voglia spiegare l'origine dell'idea di sostanza, il Locke non appena la vide che anche la trapassò, negandone a dirittura l'esistenza: non poteva accordarsi col suo sistema, dunque non era.

Non s'era accorto, che senz'essa noi non avremmo alcun modo di formarci l'idea de' corpi esteriori; nè conobbe, che in

---

(1) *Soggettivi*, cioè posti dal soggetto intelligente, e per conseguente innati, almeno virtualmente, nel medesimo. Questa parola però di *soggettivi* non è esatta; e vedremo ch'ella introdusse l'errore colla sua inesattezza nella kantiana dottrina: in fatti lo spirito può avere in se stesso ingenita qualche nozione comune senza ch'egli la cavi per questo da se stesso, anzi ricevendola dal di fuori di sè, e una tale nozione sarebbe *innata*, ma non *soggettiva*. Questa osservazione è di gran momento per ben intendere la teoria che verremo a suo luogo esponendo.

(2) Galluppi, *Lettere filosofiche, ecc.* Lett. 7. Veramente non basta sapere che l'operazione primitiva dell'attività del pensiero è la sintesi: bisogna sapere di più di qual sintesi si tratti: questa è la questione vitale.

qualunque idea nostra di corpo c'entra necessariamente l'idea di sostanza, o sia di una esistenza propria in sè e non in altri, di un subbietto insomma delle qualità sensibili.

Intanto però l'osservazione di Locke sull'impossibilità di dedurre dai sensi l'idea di sostanza, era una osservazione buona: ma, isolata com'era, rimase per molto tempo infeconda.

L'idea di sostanza gli s'era presentata in un modo astratto, e quindi egli non aveva potuto vedere il nesso di quell'idea con tant'altre idee meno estese: ciò fu cagione che ne parlò in teoria come d'un ente immaginario, di cui si poteva per avventura far senza nella filosofia.

Nè pure i filosofi che vennero dopo il Locke sentirono tosto la forza della osservazione lockiana, nè le diedero quell'importanza che s'avea realmente.

In luogo di rendersi conto di essa, s'occuparono nell'esaminare in particolare il modo con cui il Locke deduceva le idee dei corpi; e fu in questo esame ch'essi trovarono com'egli dava de' passi arbitrarî, e saltava a piè pari le difficoltà che pure l'avrebbero dovuto arrestare.

Il Locke non s'era avvisato che bisognasse fermarsi a spiegare come noi ci possiamo formare le idee di cose che sono fuori di noi, più che se n'avvisi un uomo qualunque del volgo. Egli era partito, come da un fatto primitivo, da questo principio: « Le sensazioni ci danno immediatamente le idee dei corpi al di fuori di noi ». Egli non pensò che fosse necessario occuparsi a rendere ragione d'un fatto sì ovvio.

Il d'Alembert notò che questo non si poteva ammettere come un fatto primitivo, e che presentava delle difficoltà a cui bisognava rispondere. Le difficoltà che vide il d'Alembert furono queste (1):

(1) E tuttavia il d'Alembert parla del *Saggio sull'Intelletto umano* dell'inglese filosofo, come di un trattato completo di metafisica! Si voleva allora che fosse il libro di moda. Le esagerazioni di quel tempo sopra il Locke sono divenute insoffribili: il che mostra il progresso che da indi in qua fece lo spirito umano.

1° Le sensazioni non sono che modificazioni del nostro spirito: esse esistono meramente in noi: come dunque noi possiamo uscire di noi stessi, e formarci l'idea di qualche cosa che sta al di fuori di noi, se non abbiamo altro fonte d'idee che le sensazioni, le quali sono tutte dentro di noi?

66. 2° Le sensazioni sono tutte staccate e indipendenti l'una dall'altra: la sensazione dell'odore non ha che fare, a ragione d'esempio, colla sensazione del colore; nè quella del colore ha nulla di simile con quella del sapore o del suono; o queste con quella del tatto. Ora l'idea che noi abbiamo di un corpo è il complesso di tutte queste qualità sensibili di loro natura essenzialmente distinte. Ma nell'idea nostra tutte queste qualità sensibili sono legate insieme, tutte attribuite ad un solo subbietto, che è appunto il corpo, di cui abbiamo l'idea. Come avviene dunque che l'anima nostra leghi insieme queste sensazioni e le attribuisca ad un subbietto unico? Se i soli sensi ci producono le idee de'corpi, non s'intende come ciò possa avvenire.

67. Queste difficoltà che il d'Alembert fece alla teoria lockiana, non erano in fine che la difficoltà stessa che vide il Locke di spiegare l'origine dell'idea di sostanza: se non che, come dicevo, il Locke la si propose considerando l'idea di sostanza in generale; e il d'Alembert sotto una forma più parziale, considerando l'idea di sostanza ne' corpi.

Infatti il pensare un corpo fuori di noi come un subbietto unico, a cui si riferisca le qualità sensibili co'nostri sensi percepite, non è che pensare un sostegno, un centro necessario alle sensibili qualità, in una parola la sostanza corporea.

Ma il filosofo francese fu ben lontano dal conoscere che le due difficoltà s'adunavano in una sola (1): anzi egli si mostrò

(1) Una delle maniere di semplificare le questioni filosofiche è di chiarire le idee, e di ridurre a poche le difficoltà come pure le stesse questioni. Perocchè troppe sono le forme sotto cui si possono presentare, ed ogni nuova forma si toglie per una nuova questione, sebbene ella sia la medesima. Ciò nasce massimamente dalla natura della lingua che somministra innumerevoli

consentire al tutto col Locke in negando l'idea di sostanza (1), mentre pure proponeva, senz'avvedersi, il quesito: « onde caviamo l'idea sostanziale che noi abbiamo de' corpi ». Tanto è pigro il pensare umano! tanto le menti anche più perspicaci vanno lungamente tentone cercando il vero sotto un crepuscolo d'incerta luce!

ARTICOLO II.

CENSURA CHE CONDILLAC FA DI LOCKE.

68. Il d'Alembert propose le due difficoltà surriferite, ma non le sciolse: il Condillac venne appresso e ne tentò lo scioglimento.

Proporre in qualunque modo una questione è già far fare un passo alla filosofia, e questo è il merito del d'Alembert. Egli era per altro assai lontano dall'abbandonare il principio lockiano, che tutte le idee vengano da'sensi: un tale principio allora si teneva per ostinazione: in tal caso era impossibile l'abbandonarlo.

---

maniere e forme al pensiero stesso. Quelli che vogliono fare una pompa vana ed inutile di dottrina, cercano anzi di moltiplicare a centinaia le questioni, gli argomenti e le obbiezioni. Meschina pompa! non può cagionare stupore che agl'idioti: è peggiore della pompa di quel pazzo che spezzava tutto ciò che gli veniva alle mani in minuti pezzi, dicendo di moltiplicare così il numero degli oggetti da lui posseduti.

(1) Si negò, a mio parere, l'*idea di sostanza* per un equivoco; cioè si credette che per poter dire di aver l'idea di sostanza si richiedesse di più che veramente non si richieda. In fatti, per avere l'idea di sostanza basta conoscere che la *modificazione dimanda un subbietto modificato:* questo subbietto è l'idea di sostanza. Se voi mi dite: « ma questo subbietto io non so che sia », certamente nol saprete forse; io vi voglio di più accordare che egli è essenzialmente un'incognita per voi, una x: sapete però che egli è il subbietto di queste o quelle modificazioni, ch'egli è causa di questi o quegli effetti. Or che volete sapere di più? Se voi lo spogliate delle sue modificazioni, delle sue proprietà, de' suoi effetti, egli vi rimane una x: ma in tal caso ne avreste ancora l'idea, perchè sapreste le relazioni che questa incognita ha con ciò che conoscete; tale è la cognizione che s' ha della sostanza in generale, nè di più si può esigere; questo basta perchè l'idea se n'abbia.

Domandare come noi possiamo dalle sensazioni, che sono interne nel nostro spirito, trasportarci fuori di noi e formarci le idee de' corpi, veniva al medesimo che domandare: « come noi possiamo formare un giudizio prima d'essere forniti d'idee ». Di vero, perchè noi abbiamo l'idea di qualche cosa fuori di noi, dobbiamo formare i seguenti giudizî: 1° esiste qualche cosa, 2° questa cosa che esiste è fuori di me, 3° questa cosa che esiste è subbietto delle qualità sensibili da me percepite. Per formare tutti questi giudizî non devo io già possedere delle idee universali? La formazione dunque delle idee esige delle idee precedenti: le prime idee dunque che io mi formo, quali sono quelle de' corpi, sono inesplicabili, se non suppongo qualche idea prima datami dalla natura.

69. Tale è la questione, ove si proponga in tutta la sua estensione: ma il Condillac non vide che la prima parte. S'accorse ch'erano necessarî de' giudizî a formare le idee de' corpi: ma non s'accorse che questi giudizî presupponevano delle idee universali anteriori: questo secondo passo era pur breve e facile dopo il primo: tuttavia nol fece: tale è il cammino lento e indugiatore dello spirito umano.

Trovandosi egli dunque collocato dal tempo suo in un punto più eminente, potè rimproverare al Locke di non essersi accorto de' giudizî che si mescolano tra le nostre sensazioni.

« Noi vedremo, dice il Condillac parlando del Locke in prin-
« cipio del suo *Trattato delle sensazioni*, che la più parte de'
« giudizî che si mescolano a tutte le nostre sensazioni, gli sono
« sfuggiti ». E poco appresso: « Egli era sì lontano d'abbrac-
« ciare in tutta la sua estensione il sistema dell'uomo, che senza
« il Molineux non avrebbe forse avuto nè pure occasione d'os-
« servare che alle sensazioni della vista si mescolano de' giudizî.
« Nega egli espressamente che accada questo medesimo nelle
« sensazioni degli altri sensi. Egli credeva dunque che noi ci
« servissimo di questi per una specie d'istinto senza che la ri-
« flessione contribuisse punto a darcene l'uso ».

ARTICOLO III.

SISTEMA CONDILLACHIANO.

70. E non sembrerebbe da questo passo, che il Condillac avesse sentito pur bene la differenza sfuggita al Locke tra le sensazioni esterne, e i *giudizî* che si mescolano alle medesime? Non sembrerebbe ch'egli avesse perciò dovuto porre due facoltà essenzialmente distinte, l'una quella che ci fa sentire le sensazioni, e l'altra quella che ci fa fare i giudizî sulle medesime?

Sembrerebbe: ma l'amor di sistema il conduce a fare il contrario, cioè a ridur tutto a una sola facoltà, alla sola *sensazione:* e così invece d'aggiungere qualche cosa ai due principî del Locke, la *sensazione* e la *riflessione*, egli si sforza di ridurli alla sola *sensazione*. Questo errore sistematico è simile a quello di sopra toccato, di colui che pretende render ragione delle varie specie di sensazioni, che noi proviamo, con un solo senso. Chi togliesse a dimostrare che quella facoltà visiva che ci fa percepire i colori, è quella medesima che ci fa percepire i suoni e i sapori, non assumerebbe una proposizione meno difficile e meno assurda di quest'altra, che forma tutta l'essenza della teoria condillachiana: « quello stesso senso che percepisce la sensazione del tatto, è quello che giudica della medesima » (1).

71. Ma perchè vediamo meglio gli sbagli di questo filosofo, seguitiamo i suoi passi, ed osserviamo tutto l'andamento de' suoi ragionamenti.

Ecco primieramente com'egli pone l'argomento della seconda parte del *Trattato delle sensazioni*: « La seconda parte, dice, « tratta del tatto, o del solo senso che giudica da se stesso degli

---

(1) S. Agostino nota accuratamente la differenza fra il *sentire* ed il *giudicare* in più luoghi delle sue opere, e trova una distanza immensa fra l'una e l'altra di queste due operazioni dello spirito. Egli dice ancora, che la *mente*, propriamente parlando, consiste nella facoltà di giudicare: *Servat aliquid* (così parla della mente) *quo libere de specie talium imaginum* (cioè delle cose corporali) *judicet, et hoc est magis mens, id est rationalis intelligentia, QUAE SERVATUR UT JUDICET. De Trinit.*, L. IX, c. V.

« oggetti esteriori ». Una sola facoltà, un solo senso fa due operazioni così distinte, che sono chiamate con diversi nomi e riconosciute per diverse dallo stesso Condillac: 1° sentire le cose esteriori, e 2° giudicare delle medesime (1).

Anche agli altri sensi questo autore attribuisce due operazioni di specie diversa, cioè il sentire ed il giudicare; ma egli pretende, che il giudicare quelli non l'abbiano da se stessi, ma sia una virtù che viene loro *comunicata* dal senso del tatto (comunicazione, a dir vero, assai misteriosa), il quale solo da se stesso è anche giudice: e la terza parte è quella che ciò si propone di dimostrare: « la terza parte, dice, tratta come il tatto insegna agli altri sensi a giudicare gli oggetti esteriori (2) ».

ARTICOLO IV.

INESATTEZZA DELL'ANALISI CONDILLACHIANA.

72. Leggendo con attenzione il Condillac, si vede un uomo che propone bensì a se stesso di spiegare il successivo sviluppo delle facoltà con un'analisi accurata, senza dare pur un passo arbitrariamente; un uomo che è persuaso di riuscire a far ciò a preferenza di tutti quelli che il precedettero; ma nello stesso tempo si vede, che questo procedere del discorso rigoroso e

---

(1) Si trova anche in Aristotele e negli Scolastici insegnato che il senso *giudica*. Ma sembra che la parola *giudicare* s'intendesse allora in un senso traslato per una qualche similitudine che si nota fra gli effetti del senso e quelli del giudizio. Ciò mi fanno credere alcuni passi d'Aristotele, dove spiega il giudizio da lui attribuito al senso, in modo assai diverso da quel giudizio che attribuisce all'intelletto. Ad ogni modo mi par difficile di salvare questo filosofo dall'errore che attribuisco a Condillac, senza tacciarlo d'inesattezza e improprietà nelle espressioni.

(2) Quando mi si dice che un uomo comunica all'altro la scienza ammaestrandolo, io intendo benissimo che voglia dire la voce *comunicare*; ma quando mi si dice che un senso *comunica* all'altro senso la facoltà di giudicare, che per sè non ha, allora non ne intendo più niente: la parola *comunicare* mi diventa una voce inintelligibile, inesplicabile.

sicuro, è un'arte nelle sue mani ancor bambina: e volendo seguire i passi suoi colla stessa intenzione di essere esatto, e coll'arte, nel nostro tempo più raffinata, di osservare e di non lasciar passare nel ragionamento nulla che non sia stato giustificato, si trova, ch'egli analizza le operazioni dell'anima molto grossamente, e inframmette e suppone i fatti più rilevanti senza darne spiegazione alcuna, senza averli osservati distintamente, o almeno senz'avvertire che hanno bisogno di giustificazione e di spiegazione.

Perchè si veda questo più chiaro, e perchè apparisca come egli non abbia nè pur sentita la difficoltà che si trova in render ragione dell'atto del giudicare senza supporre qualche cosa di innato in noi, fermiamoci ad osservare quanto sia volgare e poco ingegnoso il modo onde alla sola sensazione riduce tutte le altre facoltà (1).

ARTICOLO V.

L'ATTENZIONE DELL'INTENDIMENTO NON È IL MEDESIMO CHE LA SENSITIVITÀ.

73. Primamente si sforza di ridurre l'attenzione alla sensazione in questo modo: « Se l'uomo ha una moltitudine di sen-
« sazioni, egli dice, nello stesso tempo, collo stesso grado di
« vivacità, o presso a poco, egli non è ancora che un animale
« che sente; — ma se noi non lasciamo sussistere che una
« sensazione sola, oppure senza torre le altre, ne scemiamo la
« forza, lo spirito è tantosto occupato più particolarmente della
« sensazione che conserva tutta la vivacità sua, e questa sen-
« sazione diventa *attenzione*, senza che sia necessario supporre
« alcun'altra cosa nell'animo ».

---

(1) Più altre osservazioni sul sistema della sensazione trasformata potrai vedere nell'operetta *Breve Esposizione della filosofia di M. Gioja*, inserita nel II volume degli *Opuscoli filosofici*, e massimamente nelle note alle facc. 358–365, dov'io mi sono ingegnato di mettere brevemente sott'occhio gli assurdi di una sì fatta filosofia.

Ma era pur facile di vedere, che l'azione degli agenti esterni sui nostri organi, e la sensazione che l'accompagna, è una cosa diversa da quell'attività dello spirito intellettivo che particolarmente si occupa nella detta sensazione (1).

74. La semplice sensazione può essere ricevuta da noi senza nessuna attività volontaria dello spirito nostro, purchè questo si presti a riceverla passivamente. Ma l'attenzione sopra una sensazione è un'attività soggetta alla volontà nostra, non una semplice passività. Poniamo che ricevessimo contemporaneamente quattro sensazioni, e che rimanendo noi in uno stato passivo, o per dir meglio inerte, elle fossero per noi tutte, presso a poco, dello stesso grado di vivacità. Ora, in luogo di rimanerci così uguali ed indifferenti a quelle quattro sensazioni, poniamo che noi concentrassimo la nostra attenzione quanto più ci fosse possibile in una sola: certo è, che per questa nostra attività concentrata, noi riceveremmo con più vivezza quella sensazione a cui attendiamo, e tuttavia non potremmo forse lasciar di percepire, sebbene più tenuamente, anche le altre.

---

(1) Il Condillac medesimo distingue nello spirito umano una *passività*, ed un'*attività*. Se questi due termini danno un concetto opposto fra loro, come non saranno diversi? Come dunque si potrà ridurre ad un solo principio passivo, qual è la semplice sensazione, tutte le potenze più attive dell'anima? Quest'errore del Condillac da nessuno fu meglio rilevato, che dal barone Galluppi, ne' suoi *Elementi di Filosofia* (Messina 1820), tom. II, facc. 192 e segg. In Francia, paese ove il Condillachismo è indigeno, ora si scrive così: « O che il Condillac sia stato per trent'anni nell'illusione, o che non abbia « mai enunciato con chiarezza sufficiente il suo pensiero, o che io non abbia « avuta la dovuta penetrazione, mi fu sempre impossibile concepire non già « che la sensazione preceda l'attenzione, ma che la sensazione si cambi in « attenzione; non già che nell'anima uno stato attivo succeda immediata- « mente ad uno stato passivo, ma che siavi identità di natura fra questi « due stati, di modo che l'attività sia una trasformazione della passività; « e sono così lontano dal prestare il consenso a questa proposizione, che « anzi peno a intendere che cosa si voglia dire l'accoppiamento de' termini « onde è composta ». Laromiguière, Parte I, Lez. V.

Avvi dunque nel nostro spirito un'attività volontaria, una forza per la quale noi attendiamo, fra quattro sensazioni uguali, a quella che più vogliamo, e rendiamo così l'impressione sua più forte sopra di noi. Quest'osservazione mostra ad evidenza, che la forza del nostro spirito, mossa dalla nostra volontà colla quale attendiamo alle sensazioni, e fra esse scegliamo l'una a preferenza dell'altra, è tutt'altra cosa dalle sensazioni medesime, le quali esistono anche senza che quella forza punto si muova.

Questo fatto si può sperimentare in un quartetto musicale. Lasciandoci noi ferir l'orecchio da' suoni senza che lo spirito nostro faccia uso di sua particolare attività, noi accoglieremmo il concerto, ed avremmo tutte le sensazioni che ci producono i quattro strumenti: ma ben tosto ci apparrà che nel nostro spirito v' ha un'attività volontaria diversa da questo passivo sentire, allorquando noi attueremo volontariamente lo spirito in un modo particolare a nostro grado, sia per meglio raccogliere tutta intera l'armonia, sia per attendere ad uno solo strumento e gustarne la modulazione o ammirare la maestrevolezza dell'abilissimo sonatore. La *sensazione* dunque è una facoltà passiva, per la quale non c'è bisogno che lo spirito faccia prova di una particolare e quasi semovente attività; l'*attenzione* all'incontro è una facoltà attiva, per la quale l'uomo mette di spesso volontariamente in moto la forza dello spirito suo: in questo senso è vero che colla sola sensazione « l'uomo non è ancora che un animale che sente », ma l'uomo non è mai colla sola sensazione; egli ha sempre, oltre la potenza di sentire, un'altra potenza, sia che ne usi attualmente o no, la potenza, voglio dire, di rivolgere la propria attività intellettiva sopra una cosa sentita anzi che sopra un'altra: e questa fino da' primi momenti della sua esistenza lo parte dagli altri animali e lo colloca in una classe essenzialmente superiore (1).

---

(1) Con ciò che ho detto in questo articolo dell'attenzione, facoltà di dirigere la forza intellettiva, non escludo mica un'*attività sensitiva* necessaria al sentire. Questa *attività sensitiva*, io l'ammetto anzi sempre in atto nell'uomo

ARTICOLO VI.

LA MEMORIA NON È LA SENSITIVITÀ.

75. Non è più felice il Condillac quando si sforza di mostrare che anche la *memoria* è una sensazione. « La nostra capacità « di sentire si divide, egli dice, tra la sensazione che noi ab« biamo avuta, e quella che noi abbiamo. Noi le percepiamo « tutte due ad un tempo. Ma le percepiamo differentemente: « l'una ci pare passata, l'altra ci pare attuale.

« Percepire o sentire queste due sensazioni, è la stessa cosa (1); « ora questo sentimento prende il nome di sensazione quando « l'impressione si fa attualmente sui sensi; e prende quello di « *memoria* quando questa sensazione, che non si fa attualmente, « si porge a noi come una sensazione che è stata fatta ».

Sembra impossibile ingannarsi a tal segno da poter affermare che il percepire una sensazione presente o il *percepire* una sensazione passata sieno atti della stessa natura. Anzi la sensazione passata si può ella percepire? si può sentire se è passata?

76. Quando la sensazione è già passata, non è più. L'esistere suo nella nostra memoria non si può dire un esistere come una reale sensazione: la sua realità è passata, siccome esprime la frase: « noi ci ricordiamo le sensazioni passate ». L'esistere come sensazione reale suppone che i nostri sensorî sieno attualmente tocchi, e la sensazione comincia realmente quando cominciano ad esser tocchi in quel modo che è necessario a sentire: la sensazione reale rimane fino che continuano

---

vivo, che sente il proprio corpo, ed ella è modificata dalle impressioni esterne, e or s'espande equabile, or si concentra in una sensazione a preferenza d'un'altra, secondo certe leggi dell'istinto.

(1) Si può egli dare affermazione più gratuita di questa? La menoma prova non adduce di essa il Condillac. Il provare de' filosofi di questa scuola non è che un asserire francamente le proprie opinioni: le asserzioni franche impongono al lettore inavveduto, e questi sono i principî della scienza; le conseguenze che ne deducono vengono in tal modo assai facilmente consentanee ai sistemi da loro preconcepiti.

ad essere così tocchi, e tostochè l'impressione è cessata, anche la realità della sensazione è cessata. All' incontro la *memoria* rimane, o per dir meglio ella comincia appunto quando la sensazione non è più: essa non è dunque sensazione.

77. La maniera di parlare: « nella memoria si conservano le sensazioni passate », sembra esser ciò che condusse in errore il nostro filosofo. Egli non ci sarebbe caduto, se avesse osservato, che quella maniera di parlare comune, a rigore, è inesatta, chè la parola *sensazione*, in quel detto: « le sensazioni si conservano nella memoria », ha un valore diverso da quello che si dà al nome di sensazione quando parlasi di reali sensazioni. Non sono già le *sensazioni reali* che si conservano nella memoria nostra, è la ricordanza di esse: la quale ricordanza è ciò che forma la stessa memoria. Chi non vede che *ricordarsi* di un dolore è diverso dal *sentire* un dolore; che rammentare un piacere sensibile è diverso dal sentire il piacere attualmente co' nostri sensi?

L'errore nato dal doppio significato della parola sensazione applicata ai sensorî ed applicata alla memoria, è in parte simile all'errore di quelli che sentendo dire ad alcuno che mostra un ritratto: « Questi è il Manzoni », prendesse quel ritratto pel Manzoni vero e vivo. Certo, quel Manzoni dipinto è essenzialmente diverso dal Manzoni reale, il quale non è una sottil tela impiastricciata d'olio e di colori, ma è bensì un grand'uomo vestito di carne e d'ossa. Nè pur bene direbbe chi affermasse quel ritratto essere Alessandro Manzoni trasformato; chè il Manzoni negherebbe d'essersi trasformato giammai in una tela ed intonaco di colori, e poco starebbe che non ci mandasse al collegio de' pazzi. La sensazione dunque, che dicesi stare in noi quando noi ce ne ricordiamo, non è la sensazione reale che ci ha fatto, a ragion d'esempio, tanto forte dolere il braccio o la gamba forata da uno stecco, la quale non si sente altrove che nel braccio o nel piede, non punto nella memoria; quella è una pura reminiscenza, aiutata, se si vuole, da qualche immagine rimasta o ravvivata, ma sempre una cosa diversa dalla realità

della sensazione, e interamente disparata (1). Il perchè la *sensazione*, e la *memoria della sensazione*, non si possono confondere insieme, eziandiochè si chiamino con una medesima voce di sensazione: e qualunque dipendenza o relazione abbiano insieme, non possono mai dirsi l'una trasformazione dell'altra. Il senso dunque e la memoria sono facoltà essenzialmente distinte, che non si possono in una sola mescolare per amore d'una semplicità sistematica contraria al fatto della natura (2).

ARTICOLO VII.

L'ATTENZIONE È DIVERSA DALLA MEMORIA.

78. Dopo avere il Condillac creduto di dimostrare che la facoltà di ricordarsi non differisce essenzialmente dalla facoltà di sentire, prosegue francamente così:

« Laonde noi siamo capaci di due attenzioni: l'una s'eser« cita dalla memoria, e l'altra da' sensi.

« Avendovi doppia attenzione, v' ha paragone: giacchè essere « attento a due idee, o paragonarle, è il medesimo. Ora non » si può paragonarle senza percepir tra esse qualche differenza » o qualche rassomiglianza: percepire così fatti rapporti, è giu« dicare ».

È questo un percorrere a volo un tratto immenso di terreno: davanti al suo volo sembra che gli ostacoli spariscano per incanto.

---

(1) Non si può propriamente dire che l'idea sia un'*immagine*; questa parola d'*immagine* si può applicare a' fantasmi delle cose corporee, quando noi ce le figuriamo presenti tali quali ci caddero sotto i sensi; e non all'idea. Per ben conoscere l'idea conviene anzi avvezzarsi a considerarla in sè tale qual'è ella medesima, senza mescolarvi comparazioni e metafore tratte da cose materiali. L'idea ha un essere suo proprio, spirituale e superiore alla corporea sensazione.

(2) Il Condillac stesso distingue l'*attenzione della memoria* dall'*attenzione del senso*, caratterizzando la prima per *attiva* e la seconda per *passiva*. Si può dare una differenza più essenziale di questa, che le fa l'una all'altra contrarie?

79. Primieramente, basta assai poco di meditazione a conoscere, che quell'atto onde noi raccogliamo la nostra attenzione, o sugli oggetti della memoria, o sui termini del senso, non è nè la memoria, nè il senso.

L'*attenzione* è una forza diretta dall'attività dello spirito nostro, o piuttosto è la stessa attività volontaria del nostro spirito (73, 74). Noi attendiamo per un atto della nostra volontà, ed in questo attendere ci sono più o meno gradi d'intensità a nostro volere.

Come la sensazione per la sua passività si distingua dall'attenzione, e come si distingua dalla memoria per il diverso suo termine, l'abbiamo già veduto (75-77).

Che poi l'attenzione si distingua anche dalla memoria, è facile pure vederlo. La memoria è formata dalle ricordanze delle cose passate, e in questo consiste la sua natura: l'atto onde noi attendiamo si può portare tanto sulle cose passate quanto sulle presenti: dunque è diverso da quello della ricordanza.

80. V'hanno dunque tre facoltà essenzialmente diverse: 1° la facoltà di sentire le presenti impressioni; 2° quella di *ritenere le ricordanze delle medesime* dopo che sono già passate; 3° finalmente quella di fermare a nostro talento, o sopra alcuna delle nostre sensazioni presenti, o sopra alcuna delle passate, l'*attività intellettiva* del nostro spirito in un grado più o meno intenso.

ARTICOLO VIII.

IL GIUDIZIO NON SI DEE CONFONDERE COLLA SEMPLICE ATTENZIONE.

81. Proseguiamo:

« Avendovi doppia attenzione, vi è paragone (1), poichè essere attento a due idee e paragonarle, è il medesimo ».

Questo modo di ragionare è al tutto inesatto. Un pocolino di riflessione basta a conoscere che l'essere attento a due idee

---

(1) Non è una doppia attenzione che fa il paragone, ma un doppio oggetto: anzi paragone non c'è se non quando con una sola attenzione si prendano due oggetti simultaneamente.

non è ancora un paragonarle. Io posso benissimo restringere l'attenzione mia prima su d'una idea sola, poscia su d'un'altra, senza ch'io ne faccia il paragone e ne trovi le differenze.

82. E quand'anco il mettere l'attenzione sopra due idee portasse di necessità il paragonarle insieme ed il conoscerne la differenza, si dovrebbero tuttavia distinguere tre effetti, sebbene contemporanei, nel nostro spirito, cioè 1° l'attenzione che si mette in un'idea, 2° l'attenzione che si mette nell'altra idea, 3° l'attenzione che si mette nella differenza delle due idee: e resterebbe a vedere se questi tre effetti sono della stessa natura, sicchè si possano attribuire alla stessa facoltà: chè potrebbero essere atti contemporanei, e tuttavia di diverse potenze; giacchè l'essere contemporanei non basta per doverli attribuire alla potenza medesima, se non sono ancora della stessa natura.

83. S'aggiunge che questi tre effetti non sono necessariamente contemporanei. Di vero, io posso prima dare la mia attenzione ad un'idea, poi darla ad un'altra, e tutto questo senza aver io ancora fissata la mia attenzione sulla differenza delle due idee.

Per accorgersi più patentemente, che il dare l'attenzione a due idee non è lo stesso che il paragonarle e il trovare la loro differenza, e che nè pure quell'attenzione da me posta sulle due idee mi tira necessariamente a farne il paragone e a coglierne la differenza, basta che diamo uno sguardo a ciò che succede coll'idee de' numeri.

Poniamo che io abbia l'idea del numero trentacinque, e quella del numero quarantanove. Non posso io fissare la mia attenzione sull'uno e sull'altro numero, senza che necessariamente io li paragoni insieme e ne conosca la differenza? La cognizione che io ho di questi due numeri, è una cosa al tutto diversa dalla cognizione della differenza che hanno fra loro. Questa differenza, nel caso nostro, è quattordici, cioè un terzo numero che non è nè il 35 nè il 49; un terzo oggetto del mio pensiero, differente da' due primi, e che io stesso produco a me medesimo

mediante un' operazione dello spirito mio d'un genere particolare e suo proprio, eseguita sui due numeri che mi sono dati e che tengo presenti allo spirito.

Non solo io posso fissare la mia attenzione su tutti e due que' numeri, senza ch'io faccia quella operazione o quell'atto dello spirito onde rilevo la loro differenza; ma posso anche tenerli presenti contemporaneamente e fare su di essi molte operazioni d'altro genere, senza che mi sia necessario di far proprio quella che mi dia la loro differenza.

84. Ma la ragione onde il Condillac fu tratto a credere che non si potesse fermar l'attenzione sopra due cose senza scoprire la differenza loro, sembra essere stato l'aver egli osservato solo ciò che suol nascere le più volte pensando noi a cose, il confronto delle quali è facile a farsi, e di cui si presenta la differenza all'attenzione senza fatica.

85. Tuttavia fa ben maraviglia, ch'egli non abbia osservato, come l'atto dello spirito, col quale l'uomo paragona due idee e ne cerca e scopre la differenza, sia di natura diversa dal semplice collocare l'attenzione sull'una e sull'altra. Quand'anche, ogni volta che noi attendiamo a due idee, fossimo trascinati a paragonarle insieme da una legge della nostra natura, e a trovarne la differenza; ancora dovrebbesi dire, che l'atto di questo paragone, e la scoperta della differenza, sia cosa essenzialmente diversa dal semplice fermare sull'una e sull'altra l'attenzione: è di più: è un atto dello spirito, degno d'essere analizzato a parte, e non trasaltato sì leggermente.

Quand'io fisso l'attenzione semplicemente in due idee, non creo punto un nuovo oggetto alla mia attenzione, ma occupo questa de' due oggetti che già preesistono nello spirito mio. Quando all'incontro io paragono insieme due idee, e divido ciò che hanno di proprio da ciò che hanno di comune, io formo allora a me stesso un nuovo oggetto da considerare, cioè la loro differenza, chè prima io punto nè poco pensava ad essa in quanto sta così dagli oggetti divisa e distinta (95).

ARTICOLO IX.

CONDILLAC NON VEDE LA DIFFICOLTÀ, E V'INCAPPA, CIOÈ SPIEGA LA FORMAZIONE DELLE IDEE COL SUPPORNE NELL'UOMO ALCUNE DI GIÀ FORMATE, CHE GLI SERVONO A DEDURRE LE ALTRE.

86. Se il Condillac non fosse passato con tanta leggerezza sopra l'atto del paragone e di trovare le differenze, ma lo avesse analizzato, com'è dovere d'un filosofo che si propone render ragione di quanto avviene nello spirito umano, egli si sarebbe per avventura abbattuto alla difficoltà più sopra proposta, che non si può superare, a mio avviso, senza ammettere qualche cosa d'innato nel nostro spirito.

« In fatti non si può paragonare due idee senza percepire « fra esse qualche differenza o qualche rassomiglianza: perce« pire simili rapporti è giudicare ».

Questo passo, dove si parla del confronto delle idee, supporrebbe che il nostro autore avesse già spiegato che cosa egli intenda per la parola *idea*.

Ma egli non definisce l'idea che molto più sotto: e perciò era naturale che in quel passo, dove toglie a spiegare come si formi il giudizio col confronto delle idee, non incontrasse difficoltà; chè non essendo definita la natura delle idee, non s'intende nè pur bene che cosa ivi si dica; ed è appunto allora, che sono più indulgenti i lettori coll'errore, quando il ragionamento è giusto nella forma, restando ad un tempo indeterminato il valore delle parole ond'esso è composto.

87. E acciocchè non accada questo anche a noi, cerchiamo un poco il valore che il Condillac dà al vocabolo *idea*; e poscia vediamo se il suo ragionamento resti al tutto privo di difficoltà.

Il Condillac distingue la sensazione dall'idea, ed eccone il modo: « Una sensazione non è ancora un'idea fino che la si consi« dera come un sentimento che si limita a modificare l'anima. « Se io provo attualmente un dolore, io non dirò che ho l'idea « del dolore, ma dirò che lo sento.

« Se io mi rammemoro un dolore avuto, il risovvenimento e « l'idea sono allora la cosa stessa ».

Da questo passo apparisce che il Condillac nega il vocabolo d'idea alla sensazione in quanto da noi si prova attualmente; e all'incontro egli l'accorda a quella sensazione che si conserva puramente nella memoria. Noi abbiamo fatto osservare, che la sensazione, in quanto giace nella memoria nostra, sebbene si chiami collo stesso nome, tuttavia è cosa interamente diversa dalla sensazione reale, la natura della quale consiste in quella passiva modificazione che soffre il nostro spirito all'impressione delle cose esteriori sui nostri sensorî (75-77). Dunque il valore d'idea è diverso essenzialmente dal valore di sensazione, appunto perchè quello si applica alla ricordanza delle sensazioni, che non è sensazione, e che incomincia ad essere quando questa non è più.

Ma giova che noi vediamo onde il Condillac sia tirato a siffatta distinzione.

Quanto soggiunge dimostra ch'egli non dà il titolo d'idea alla sensazione propriamente detta, ma alle ricordanze della medesima; perchè la sensazione non rappresenta nessuna cosa fuori di sè, mentre la ricordanza rappresenta, o più tosto richiama qualche altra cosa diversa da sè, cioè la sensazione, di cui essa è ricordanza. Ciò dunque che fa sì che un'apprensione del nostro spirito sia un'idea, si è, secondo il filosofo nostro, la sua qualità di *rappresentare* qualche altra cosa diversa da sè. Egli è per questo che attribuisce al senso del tatto la potenza di cangiare le sensazioni in idee, perchè suppone che il solo tatto, tra tutti i sensi, sia quello che abbia la virtù di rendere rappresentative le nostre sensazioni. Udiamo lui medesimo:

« Le sensazioni attuali dell'udito, del gusto, della vista e del« l'odorato, non sono che de' sentimenti fino a che questi sensi « non furono per ancora istruiti dal tatto; poichè l'anima fin « qui non può prenderli che per modificazioni di se medesi« ma (1). Ma se questi sentimenti non esistono che nella me-

(1) Questa è una proposizione gratuita: il Condillac non ne reca la menoma prova. Checchè sia della cosa, la quale qui non importa discutere, è però da osservarsi che sono queste proposizioni, che si ammettono senza prova, quelle che sogliono introdurre furtivamente gli errori ne' sistemi.

« moria che li richiama, essi diventano idee. Non si dice più
« allora: *Io ho il sentimento di ciò che sono stato*; ma: *Io ho*
« *la ricordanza, o l'idea.*

« La sensazione attuale, com'anche passata, della solidità è
« la sola che sia per se stessa ad un tempo sentimento ed idea.
« Ella è sentimento pel rispetto che ha coll'anima che mo-
» difica, ed è idea pel rispetto che ha con qualche cosa di
« esterno.

« Questa sensazione ci sforza ben tosto a giudicare fuori di
« noi tutte le modificazioni che l'anima riceve dal tatto: ed è
« per ciò, che ogni modificazione del tatto si trova essere rap-
« presentativa degli oggetti che la mano tocca.

« Il tatto, accostumato a riportare le sue sensazioni al di
« fuori, fa contrarre la stessa abitudine agli altri sensi. Tutte
« le nostre sensazioni ci sembrano le qualità degli oggetti che
« ne circondano: dunque esse li rappresentano, esse sono idee ».

Ora io prego il lettore d'osservare che l'abate di Condillac in questo passo dà la potenza di mutare le sensazioni in idee, cioè di rendere le sensazioni, rappresentative di qualche altra cosa fuori di sè, a quello stesso senso a cui prima egli aveva attribuito la potenza di giudicare gli oggetti esterni (70-71).

Tutta la teoria delle sensazioni è rivolta, si può dire, a dimostrare pur questo, « che il solo tatto è quello che giudica degli oggetti esterni per se stesso, e quello che insegna agli altri sensi a giudicare de' medesimi ». Ora medesimamente, il tatto è quello le cui sensazioni sono ad un tempo idee, e che trasforma le sensazioni degli altri sensi in idee.

Le sensazioni dunque, secondo il Condillac, si trasformano in idee mediante un giudizio; egli insegna, nello stesso passo sopraccitato, che il tatto non ha la potenza di trasformare le sensazioni in idee se non perchè ha quella di giudicare degli oggetti esterni. Il tatto dunque trasforma le sensazioni in idee, mediante quel giudizio, ond'egli giudica per esse che ci sono degli oggetti fuori di noi.

88. Vero è, che io ho dimostrato prima d'ora, essere cosa

assurda l'attribuire al tatto la facolta di giudicare, almeno altrettanto assurda quanto il dare all'occhio, oltre la facoltà di vedere i colori, quella di udire i suoni: vero è altresì, che basta un poco d'attenzione a riconoscere siccome l'atto del giudicare è tutto interno, dello spirito solo (1), senza bisogno d'alcuna esterna attuale impressione sugli organi: mentre l'azione del tatto nasce mediante la modificazione attuale degli organi esterni e corporei. Ma io non voglio per ora far conto di questa distinzione: e, sui soli principii del Condillac, ragiono in questo modo:

89. Voi dite, che l'atto del giudicare consiste nel paragonare insieme due idee, e nel trovarne le differenze.

In altro luogo, voi venite spiegando che cosa intendiate sotto il vocabolo *idea* e insegnate che le idee sono tali, che l'uomo non può averle senza un giudizio: di che traete che è il solo senso del tatto che vale a trasformare le sensazioni in idee, perchè è sol esso che ha l'abilità di giudicare per sè delle sensazioni.

Ora si sta qui appunto la difficoltà: vi si chiede come si possano accordare insieme queste due proporzioni: 1° il giudizio si fa col paragone delle idee; 2° le idee si fanno mediante un giudizio. Qual è dunque primo a formarsi nello spirito nostro? il giudizio, o l'idea?

Se ogni idea ha bisogno d'un giudizio ad esser formata, egli sembra che il giudizio preceda la formazione delle idee: ma se il giudizio non nasce che dal paragone delle idee, sembra che ci debbano esser le idee anzi che noi possiamo formare i giudizî (2).

(1) I sensi non somministrano che la materia del giudizio: l'atto del giudizio si fa tutto dentro allo spirito, e non si riferisce a nessun punto del corpo nostro o dello spazio fuori di noi.

(2) Egli è un misero effugio della difficoltà quello di Fortunato da Brescia, che alla definizione, che dava l'Heineccio dell'idea, cioè, *objecti alicujus genuina imago quam mens immediate contemplatur etc.*, pensò di appiccarvi, *quin tamen de re ipsa quidquam a nobis affirmetur vel negetur.*

ARTICOLO X.

OGNI APPRENSIONE RAPPRESENTATIVA È UNIVERSALE: INDI LA DIFFICOLTA' VIE PIU' SI MOSTRA NEL CONDILLAC, E VI RESTA INSOLUTA.

90. Ella è questa precisamente la difficoltà ch'io ho sposto di sopra, e che si tratta di sciorre: ella apparisce qui in tutta la sua generalità.

Non si presenta più per una classe particolare d'idee, cioè per le idee comuni od universali, ma per tutte le idee senza distinzione alcuna: non dice: « A fare un giudizio si richiede qualche astratto, e a fare un astratto si richiede un giudizio; quale dunque de'due sarà prima, l'astratto o il giudizio? » ma dice: « A fare un giudizio si richiedono delle idee che vogliono essere confrontate insieme: ma a fare le idee si richiede un giudizio: quale sarà dunque anteriore nello spirito umano, il giudizio o l'idea? »

Tale quesito, mutato in forma di un problema filosofico, si può esprimer così: « Assegnare alle idee ed ai giudizî tali

---

Tuttavia questo stesso appicco mostra che egli intravvide la difficoltà, perchè sentì il bisogno di tale aggiunta. Se, mediante l'*idea particolare*, io mi accorgo che i reali sono fuori di me, posso io accorgermi di ciò senza che io l'abbia detto internamente a me stesso? e il dire a me stesso internamente che i reali sono al di fuori, non è egli un affermare qualche cosa, un giudicare che esistono fuori di me? Parmi utile il recare in mezzo questi intoppi scontrati in sulla via da quasi tutti gli autori che hanno preso a spiegare l'origine delle idee, e i varî ripieghi che hanno immaginato per superarli; chè da essi si vede come l'esistenza di una difficoltà in tale spiegazione è attestata da una autorità universale; quelli stessi che hanno voluto dissimularla il più che poterono, non mancarono poscia di palesarla coll'imbarazzo in cui si mostrarono, coll'incertezza e colla incoerenza del loro parlare, e colla povertà delle invenzioni e de' partiti studiati a nasconderla a se stessi ed a' loro lettori.

Mi riserbo altrove (Sez. V) a mostrare lo sforzo d'ingegno che fece il Wolfio per torsi d'innanzi la difficoltà di che noi parliamo, e quanto male sia riuscito.

origini, che le une non presuppongano reciprocamente l'esistenza delle altre, e quindi non avvenga l'assurdo, che l'effetto si faccia causa della sua causa ». Di vero così avverrebbe se tutte le idee fossero effetto de' giudizî e tutti i giudizî fossero effetto delle idee.

91. Prima di passare a vedere se a qualche altro filosofo riuscì di cavarsi da questo imbarazzo, di sciorre questo problema, gioverà che io mi fermi ancora un poco sulla teoria condillachiana.

Il concetto che il Condillac ci dà dell'idea, si è quello d'una percezione rappresentativa di qualche altra cosa diversa da sè: ed egli sembra evidente, che si richieda un giudizio a riconoscere che una percezione ha una relazione con qualche altra cosa diversa da sè, in modo che sia atta a rappresentarla (1).

Una modificazione semplice dell'anima, come un dolore, un piacere, certo è sentita senza bisogno d'alcun giudizio: ma per riconoscere che una modificazione rappresenti qualch'altra cosa, l'anima dee fare un giudizio sulla medesima. Egli è per ciò, che il Condillac attribuisce al tatto la formazione delle idee: perchè dà a questo senso, come dicemmo, la facoltà di giudicare che le sensazioni, o sue proprie ovvero degli altri sensi, siano rappresentative di agenti esteriori.

La differenza fra me e lui non voglio che consista, per ora, se non in questo, che io affermo, contro di lui, il *tatto* ed il *giudizio* esser due potenze diverse, la prima delle quali sta nell'impressione degli agenti esterni sentita dall'anima, mentre la seconda è tutta propria dello spirito indipendente dall'at-

(1) S. Agostino notò assai bene, come abbiamo veduto (70, not.), la distinzione tra la facoltà di sentire e quella di giudicare. Egli ci fa osservare ancora in più luoghi delle sue opere, che se noi fossimo forniti di soli sensi e privi della facoltà di giudicare, non potremmo aver l'uso de' *segni*, chè ci mancherebbe il modo di distinguere il *segno* dalla *cosa segnata*: questa osservazione è di molta rilevanza, e, se fosse stata messa a profitto da' filosofi, poteva condurli molto innanzi nella cognizione del modo, con cui opera lo spirito nostro. V. fra gli altri il *Libro delle 83 questioni*, q. 9.

tuale modificazione degli organi corporei. Al tatto io non do il giudicare, ma solo la proprietà di somministrare allo spirito l'occasione, e la materia del giudicare.

92. Pure questa differenza fra me e il Condillac non influisce punto nell'obbiezione che io qui gli fo; che il giudicare s'identifichi col tatto, com' egli vuole, o sia una potenza separata, come voglio io, rimaniamo ad ogni modo d'accordo, che a formare le idee si richiede un giudizio.

Ora qui si parrà vie più manifesto quel vero che ho toccato nell'esposizione della difficoltà, cioè che non c'è idea, quantunque particolare, che non contenga in sè un elemento universale o comune (43); giacchè noi possiamo sempre nelle idee anche applicate alle cose particolari, separare il comune dal proprio, e perciò possiamo trovare in esse il comune, il che non potremmo fare se in esse non ci fosse. Vediamo questo vero risultarci dalla stessa dottrina condillachiana.

L'avere una idea condillachiana, o sia una concezione rappresentativa (1), viene al medesimo che l'avere un modello, al quale riportare gli oggetti ch'egli ci rappresenta e ci esprime (2).

Un ritratto è rappresentativo di colui che il pittore ha dipinto. Ma con questa immagine, con questo ritratto la persona dipinta, come più sopra dicevamo, non ha che una relazione di somiglianza, e non punto la natura o la sostanza comune. Quindi a quello stesso ritratto si possono rassomigliare altre persone diverse da quella che il pittore ritrasse; chè quella ch'ei ritrasse non ha una così esclusiva relazione coll'effigie dipinta, che possa

(1) Io dico concezione; Condillac direbbe sensazione; ma conviene osservare che questo autore, come vedemmo, estende il vocabolo di sensazione, con dannoso equivoco, a significare « la ricordanza della sensazione », tratto in errore dall'inesattezza del parlar volgare. Or la sensazione propriamente detta, cioè attuale, niente rappresenta, come toccammo; sì bene la ricordanza di lei nella mente, alla quale conviene anco il nome di concezione.

(2) Già ho toccato più sopra in che senso limitato si devono prendere le voci di *modelli*, *tipi*, *immagini*, applicate alle idee (77).

assorbirne, per così dire, tutta a sè sola la somiglianza, ed impedire che v'abbiano altre persone, le quali più o meno a quel ritratto rassomiglino. Allo stesso modo, una percezione, all'istante che è divenuta rappresentativa di qualche cosa diversa da sè, è medesimamente divenuta *universale*, nel senso ch'ella, oltre al rappresentare quella cosa da cui fu tratta, come il ritratto di peculiar persona, può egualmente rappresentare ed esprimere tutte le cose simili ad essa; chè l'essere rappresentativo d'una cosa, non essendo che una relazione di somiglianza, non esclude anzi comprende altre tali relazioni colle infinite cose che sono o possono esser simili a quella. La relazione di somiglianza fra due cose non le compenetra insieme, non fa che abbiano un'ugual natura, non le marita, per così dire, con vincolo indissolubile; anzi le lascia libere, acciocchè somiglino a tutte le cose possibili, a cui somigliano: l'una somiglianza non impedisce nè turba l'altra, ma la involge e suppone. Per questo, dall'istante che il Condillac afferma, che tutte le idee sono percezioni rappresentative, dee affermare altresì, che c'è in tutte un elemento universale, il quale solo le può rendere rappresentative, un elemento comune, giacchè più cose non sono simili, se non perchè hanno qualche cosa di comune: ed è questa *essenza comune* presa a parte, che si può considerare come il tipo di tutte, tutte a lei riferendole. Il tipo dunque è sempre universale; ed ove vogliasi particolarizzare, riferendolo ad una cosa sola, per esempio a quella da cui fu cavato, non è che una particolarizzazione arbitraria e positiva, non già una particolarizzazione naturale e necessaria.

Se il Condillac avesse fatto questa osservazione, egli non avrebbe parlato, in un luogo, delle idee, e in un altro, molto discosto, delle idee universali; non avrebbe parlato di quelle senza mostrarne la universalità che tutte contengono; e altrove poi avrebbe potuto parlare delle diverse maniere di universalità.

Ma affinchè non resti dubbio sul vero, ed è di grand'importanza, che ora abbiamo noi dimostrato, cioè che ogni percezione, dal momento che è fatta rappresentativa, è universale,

udiamo di nuovo il Condillac dove spiega il modo onde un'idea particolare passa a diventar universale. « Noi non abbiamo al« cuna idea generale che non sia stata particolare. Un primo « oggetto che noi abbiamo avuto occasione di osservare, è un « MODELLO a cui noi riportiamo tutto ciò che gli si rassomiglia; « e questa idea che non è stata a principio che singolare, di« venta tanto più generale, quanto il nostro discernimento è « meno formato » (1).

93. Dunque esser generale e universale un'idea viene a dire, esser modello di più oggetti (propriamente di più individui reali), e dire esser modello di più oggetti vale, aver la proprietà di rappresentarli: ma ogni idea è una percezione che ha la facoltà rappresentativa, è un modello: dunque ogni idea ha in sè un elemento universale. Ora ciò che ha impedito al Condillac di conoscere questa verità, si fu per mio avviso, l'avere egli confuso l'attitudine che ha un'idea di rappresentare infiniti individui reali, coll'uso che noi ne facciamo, cioè coll'atto onde noi esplicitamente riconosciamo nella idea tale attitudine.

Se noi abbiamo in casa il ritratto dell'avo nostro, tutti quei della casa non pensano probabilmente che alla particolare relazione ch'esso ha colla venerata persona onde fu tolto, e cui

(1) Ciò che accenna qui il Condillac è un fatto somministratoci dall'esperienza: « quando l' intendimento è meno educato, allora appunto l' uomo « generalizza maggiormente le sue idee »; ma questo fatto rovescia appunto a terra il sistema del Condillac. Come mai, se la *universalità* delle idee è una operazione dello spirito nostro, saranno più idonei a far questa operazione quelli che sono i meno formati, i più rozzi? Se si va in questa operazione della universalizzazione delle idee dal *particolare* all'*universale*, in che modo corrono più rapidamente per questa scala quelli che sono meno esercitati? è egli più facile universalizzare molto, che poco? perchè nel primo sviluppo dell'uomo in questa sola cosa si trasaltano i gradini intermedi? È impossibile, render conto di ciò nel sistema lockiano e condillachiano: facilissima tornerà la ragione di questo fatto, dopo che avremo provato come l'idea più universale di tutte (quella dell'essere) sia data ad ogni uomo che nasce, dalla stessa natura.

ci mantiene ancor viva agli occhi e presente in mezzo di noi; e questa relazione particolare dà a quel ritratto una determinazione certa e lo fissa a significare qnell'antico della famiglia.

Ma resta a vedere se questa determinazione risulti dalla natura propria del quadro, e da una esclusiva relazione ch'egli abbia colla persona dipinta; o pure se dipenda dall'accidentale disposizione di coloro che riguardano quel quadro non già nelle sole sue relazioni naturali, ma in una relazione, per così dire, convenuta, per la quale si sa e si rammenta che fu dipinto a dimostrare le sembianze desiderate di quel solo, e di nessun altro. Ora egli è evidente, che la cosa sta in questo secondo modo, e non nel primo: e di più, che sebbene delle cagioni accidentali conducano l'attenzione di quelli della famiglia a pensar sempre alla relazione di somiglianza particolare che quel quadro ha col vecchio di casa, tuttavia questo non fa mutar natura all'immagine, nè toglie ch'ella rassomigli veramente e rappresenti tutti quelli ai quali rassomiglia e i quali rappresenta, siccome pure quegl'infiniti che si possono immaginare forniti delle stesse fattezze. Ora parimente, dall'istante che una nostra percezione è rappresentativa, essa ha un rapporto necessario e universale con tutto ciò che può rappresentare; e questo è indipendente dall'uso che noi facciamo di lei, e dall'attenzione che noi poniamo a' diversi individui ch'ella esprime e rappresenta. Potrà essere che noi la consideriamo siccome rappresentativa di un individuo solo, o pure di due, o di tre; ma questo non fa ch'ella non sia atta di sua natura a rappresentarne infiniti altri, sebbene ad essi noi punto non badiamo; e giacchè questi individui ch'ella rappresenta possono coll'immaginazione sempre più moltiplicarsi, egli è anche impossibile che noi tutti ad un tratto li percorriamo, e a tutti la applichiamo. Dunque quando avviene che noi abbiamo una concezione rappresentativa, allora resta a noi l'ufficio d'applicarla agli individui; e questo diventa quasi un'arte che noi impariamo a grado a grado, quasi uno studio che noi facciamo sull'uso di quella concezione nostra: ma l'esser noi o bene innanzi o pure

indietro in sì fatto studio ed arte, non toglie nè muta la natura della concezione; ma ella rimane sempre qual è, atta a rappresentare infiniti individui, ancorachè noi a ciò non poniamo attenzione. Pure facciam di credere che quella concezione rappresenti un individuo solo; siccome que' di casa sogliono credere, che il ritratto dell'avo rappresenti l'avo solo. Non cessa egli per questo quel ritratto di rassomigliare a quelli a cui rassomiglia. Al modo stesso, la nostra concezione rappresentativa rappresenta veramente tutto ciò che rappresenta, e noi la pensiamo tale quale è, perciò fornita altresì di quella sua proprietà rappresentativa.

Quando dunque il Condillac vuole che sia necessario alla sua statua (dopo aver questa già ottenuta l'idea dell'arancio) di vedere non un arancio solo, o più aranci simili successivamente, ma due o più contemporaneamente, acciocchè ella possa, riportando questi all'idea che n' ha in sè, riconoscere questa idea siccome modello o tipo di tutti gli altri aranci (1); egli con ciò non viene a dimostrare il modo, come pur s'avvisa, nel quale l'idea passa ad esser modello, ossia ad essere universale; ma dimostra solo il modo onde noi cominciamo ad usarla siccome modello di più aranci. Ella è già modello per sè; e il cominciare noi ad usarne, suppone appunto che già sia tale in sè stessa. Se noi riportiamo i diversi aranci che contemporaneamente vediamo all'idea dell'arancio che è in noi, non alteriamo con questo la natura di essa; noi non facciamo che applicarla siccome un tipo universale, e se noi possiamo applicarla siccome un tipo universale, dunque ella è tale da sè, e così sta nella nostra mente fino dal principio che ci s'è messa, nè si potrebbe prestare a tal uso, s'ella tale non fosse. Che se altri considera il ritratto di che abbiamo parlato, nella relazione sua universale con tutte le persone che a lui somigliano, e che somigliar gli possono; crea forse questi una relazione nova fra il ritratto e quelle persone, o anzi ve la scuopre come già prima

(1) *Traité des sensations*, P. IV, C. VI

in esso esistente? Medesimamente quando noi portiamo più aranci al tipo che abbiamo in noi dell'arancio, noi non mutiamo la natura di questo tipo: egli era atto a rappresentare tutti gli aranci anche se noi non avessimo rivolta esclusivamente la nostra attenzione sopra di questa sua attitudine e proprietà, se avessimo invece riputato ch'egli non ne rappresentasse che un solo. Il Condillac dunque crede di spiegarci il modo, onde le nostre idee diventano modelli di molti individui, là dove non fa che indicarci la via, per la quale noi veniamo successivamente usando di esse come di modelli, e riconoscendo in esse la qualità già preesistente per cui son tali; la quale consiste nell'essere rappresentative di innumerevoli individui, o sia, che è il medesimo, di farci conoscere delle qualità che sono o possono essere comuni ad individui innumerevoli. Sicchè supponendo che noi abbiamo già sì fatte concezioni ottenute, supponiamo con ciò stesso che noi abbiamo ottenute le idee universali e comuni: quindi queste si sono introdotte nella nostra mente in un modo furtivo ed occulto; elle sfuggirono alla vigilanza del nostro filosofo; il quale non osservò com'esse entrino nella sua statua, ma in quella ve le trovò, e trovatevele, non rimase più nulla di difficile nelle sue investigazioni, chè quanto era difficile gli scappò dalla vista: lo suppose gratuitamente spiegato, senza avvedersene.

94. È dunque diverso l'avere un'idea, e il conoscere l'uso che di essa può farsi. La nostra mente, che procede sempre per gradi, non perviene certo a conoscere tutti gli usi delle idee se non mediante molte riflessioni ed un'analisi fina delle medesime: con questa viene a scoprire de' nuovi rispetti che le idee hanno tra sè e colle cose esterne, e in conseguenza di questi rispetti, trova de' nuovi usi di esse. Ma non è già per questo, ch'ella non posseda a pieno l'idea su cui fa tutte queste diverse operazioni; mentre se non la possedesse, non potrebbe farle sopra di lei; nè potrebbe scoprire le relazioni e gli usi suoi di che parliamo; ma ell'è questa una condizione della mente umana, che con altro atto essa riceva in sè l'idea delle cose, e con altri

conosca gli usi della medesima. Ora l'uso che la nostra mente fa delle idee sue è principalmente quello che le servano, come dice il Condillac, di modello delle cose: così l'idea dell'arancio le serve di modello col quale giudica tutti gli aranci. Quando dunque la nostra mente ha più aranci presenti, e vien tratta a giudicarli tutti colla medesima idea, usandola come loro comune tipo e modello, ella non acquista con ciò un'idea di nova specie, siccome sembra pretendere il Condillac, cioè un'idea universale; ma si dee dire, che l'idea sua era universale per natura, o sia era atta a servir di modello o tipo comune a tutti gli aranci; e solo allora che la mente ne vide più insieme, si mosse a far uso di questo tipo per portare di quelli giudizio.

ARTICOLO XI.

CONTINUAZIONE.

95. La qual dottrina è sì vera, che il Condillac stesso, suo malgrado, mostra talora d'intravvederla: siccome là dove egli parla de' giudizî.

Ivi egli non ci dà altro concetto del giudizio, se non quello di un'operazione, onde l'uomo riporta l'oggetto o la sensazione attuale, cui giudica, al modello o tipo della stessa che ha precedentemente nella memoria.

Egli distingue due attenzioni, come abbiam veduto: l'una propria della memoria, l'altra propria de' sensi: la prima è attiva, l'altra passiva. Crede, mediante queste due attenzioni, di spiegare il giudizio, cioè mediante quell'attenzione onde abbiamo la reminiscenza delle cose altra volta vedute, le quali si conservano nella memoria, e quell'attenzione onde percepiamo attualmente un individuo reale co' nostri sensi. Paragonare il reale che attualmente sentiamo, con quello che abbiamo sentito altre volte, l'immagine del quale si conserva nella memoria, è ciò che ci somministra un giudizio. Ora questo non è altro che riportare il reale attualmente sentito, al tipo o modello che abbiamo nella memoria precedentemente ricevuto. S'oda su di ciò l'autore stesso: « Se dopo aver sentito più volte

« una rosa ed un garofano, ella (la statua) fiuta di novo una « rosa, l'attenzione passiva che si fa dell'odorato, sarà tutta oc« cupata nell'odore presente della rosa; e l'attenzione attiva « che si mette dalla memoria, sarà divisa fra la ricordanza « che resta degli odori della rosa e del garofano. Ora le ma« niere di essere non possono dividersi, tirandola a sè, la ca« pacità di sentire, senza che si paragonino fra loro (1): poichè « paragonare non è altro che dare nel tempo stesso la sua at« tenzione a due idee. E dove ci ha comparazione, ivi ci ha « giudizio. — Un giudizio non è dunque che la percezione di « un rapporto tra due idee che si paragonano » (2). Quando si paragona una cosa coll'altra per portare di essa giudizio, allora quella delle due cose, a cui si riporta l'altra da giudicare, riguardasi come modello, e col giudizio non si cerca che di conoscere se la cosa da giudicarsi abbia somiglianza con quel

---

(1) Fu già dimostrato che altro è il sentir due cose nello stesso tempo, ed altro paragonarle tra loro (81-85). Ciascuna di queste rapisce a sè parte dell'attenzione; e perciò appunto cerca di sottrarla all'altra, affinchè noi ci occupiamo esclusivamente di lei. Lo spirito, all'incontro, coll'atto del giudicare fa, per così dire, lo sforzo contrario, cioè egli dà la sua attenzione a tutti e due gli oggetti contemporaneamente senza consentire di renderla esclusiva ad un solo, nel qual caso sarebbe impossibile il giudizio. Di che apparisce come sia al tutto assurdo di attribuire il giudicare alle sensazioni, essendo un atto contrario a quella qualunque azione che elle possano contenere od esercitare sull'anima nostra. La sensazione cerca di rapire ogni attenzione tutta a sè; la facoltà di giudicare cerca di distribuirla quasi direi con equità sopra le diverse cose che dee confrontare per cavarne un giudizio. D'altro lato, l'espressione, che *le sensazioni giudicano,* ha qualche cosa di così inesatto, che sembrerebbe impossibile che fosse caduta giù dalla penna di un filosofo: poichè, se la sensazione giudica, ossia, se il senso giudica, o pure se il giudizio è una sensazione; ne avviene che una sensazione senta un'altra sensazione, chè non si dà giudizio senza confronto; o che il senso di una sensazione sia quello stesso che ne sente contemporaneamente un'altra; o che il rapporto sentito fra due idee, che è il termine del giudizio, sia lo stesso giudizio. Le quali cose tutte sono evidentemente assurde.

(2) *Trattato delle sensazioni*, P. I, c. II, § 14 e 15.

modello, o no. Di vero questa è la natura di tutti i giudizî. Secondo il Condillac, il modello è l'idea che si ha nella memoria, e la cosa da giudicarsi è ciò che si percepisce attualmente dal senso.

96. Ma se l'idea che ho nella memoria, e colla quale raffronto le cose che mi cadono sotto i sensi per giudicarle, fa in questi giudizî l'ufficio di modello, essa è dunque generale nel senso stesso che il Condillac attribuisce a questa parola, chè, come abbiamo veduto, la generalità dell'idea, secondo lui, consiste nel servir di modello ad un gran numero di individui. Noi dunque dimandiamo al Condillac com'egli, nell'opera sua, parli de' giudizî assai prima che della universalità delle idee; giacchè egli parla delle idee universali nella Parte quarta del *Trattato delle sensazioni*, mentre tratta dei giudizî nella seconda (1). Se a formare il giudizio si richiedono delle idee universali, come la teoria stessa del Condillac conduce ad affermare, egli è impossibile di spiegar la natura de' giudizî senza prima avere spiegata quella delle idee universali. Ma egli parlò delle idee universali dopo i giudizî, perchè s'accorse che tal maniera d'idee non si potevano formare nel suo sistema se non mediante i giudizî.

« L'idea particolare, dic'egli, d'un cavallo e quella d'un uc-
« cello diverranno egualmente generali quando le circostanze
« faranno paragonare insieme più cavalli e più uccelli; e così
« si dica di tutti gli oggetti sensibili » (2).

Ora ritengasi, che nel sistema del Condillac non v' ha paragone senza giudizio. Se dunque a trasformare un'idea da particolare in generale fa bisogno la comparazione, certo ci fa bisogno il giudizio. Ma ogni giudizio, viceversa, ha bisogno di un'idea per formarsi. La formazione dunque de' giudizî presup-

(1) Tocca bensì le idee generali anche nella Parte prima, coll'occasione che insegna come la statua, fornita del solo senso dell'odorato, cominci a formare delle astrazioni; ma ciò lo fa nel c. IV, mentre de' giudizî avea già parlato al c. II.

(2) *Traité des sensations*, P. IV, c. VI.

pone la formazione delle idee generali (o semplicemente delle idee perchè tutte hanno in sè dell'universale): e viceversa, la formazione delle idee generali presuppone de' giudizî, secondo l'autore che esaminiamo. La teoria condillachiana dunque non risponde a questa difficoltà, e la trapassa senza vederla: il suo autore discorre delle idee, de' giudizî, e delle idee generali, in tre luoghi diversi, quasi fossero argomenti tra loro indipendenti, e non avessero quella così stretta relazione, che rende impossibile parlar dell'uno, senza bene conoscere l'altro: ed in fine, dopo avere spiegato a suo agio le idee generali, si felicita d'esserci riuscito senza difficoltà alcuna, dicendo: « si vede da ciò « quanto sia facile il farsi delle idee generali » (1).

ARTICOLO XII.

CONCLUSIONE SUL DIFETTO INTRINSECO DEL SISTEMA CONDILLACHIANO.

97. Fino a qui noi abbiamo voluto rivolgere il nostro ragionamento al Condillac, e recar in mezzo quel genere di argomenti che si sogliono chiamare *ad hominem*. Per altro, questa ultima osservazione che ho fatto contro il Condillac, non vuol giustizia ch'io la presenti in un aspetto più grave ch'ella non merita. Ed io stesso ho già detto cosa, che diminuisce l'errore del Condillac: ecco in che modo.

Il Condillac, dove spiega la formazione delle idee universali, mette due specie d'idee, le une *particolari*, le altre *generali*: quelle prime passano a diventar generali mediante l'usarle che lo spirito nostro fa all'ufficio di modello, quando paragona ad esse degli individui che a lui si vengono presentando, col qual paragone li giudica.

Ora io ho osservato, che non è in questo punto che le idee diventino universali, ma che hanno in sè un elemento universale fin dal momento che cominciano ad essere idee; e ciò secondo le definizioni dello stesso Condillac. Perocchè egli chiama idea una sensazione rappresentativa di qualche cosa, come

(1) *Traité des sensations*, P. IV, c. VI, § 6.

sono quelle che si conservano nella memoria; e chiama generali le idee che servono di modello. Ma l'essere un'idea rappresentativa, è il medesimo che l'esser modello: dunque, secondo il Condillac stesso, nell'essere idea, c'è compreso ch'ella abbia in sè il carattere universale. Egli è per questa osservazione, che l'errore del Condillac sulla formazione delle idee generali consiste, piuttosto che in altro, nella mala applicazione di queste parole: « formazione d'idee generali »; in luogo delle quali avrebbe dovuto dire: « riconoscimento ed uso che fa l'anima nostra della universalità inerente a tutte le idee ».

Se dunque il seguace del Condillac riconosce questa inesattezza di parlare, egli mi toglie il diritto di fargli l'argomentazione che gli facevo, cioè la seguente: « Voi avete bisogno di un giudizio a formare le idee universali; avete bisogno d'idee universali a formare un giudizio; questo è un circolo vizioso, ove, per la natura del vostro sistema, vi raggirate senza trovare giammai un capo da uscire ». Egli mi risponderà: » Riconosco che è inesatto il dire che noi ci formiamo delle idee universali solo allora che noi le riconosciamo e le usiamo come modelli: erano universali già prima, e tosto che furono idee; ed i giudizî che noi facciamo con esse, non ce le rendono punto universali, ce le fanno solo riconoscer per tali. Esse sono dunque universali indipendentemente da questi giudizî, e perciò non è necessario che prima d'esse noi facciamo i giudizî di cui si parla ».

98. Ma se i seguaci del Condillac col rettificare il modo di parlare possono evitare la forza dell'ultimo nostro argomento, che è tutto relativo all'uomo con cui disputavamo, e si fonda sulla maniera inesatta del suo parlare; rimane tuttavia intera e salda la difficoltà in quel modo che noi l'abbiamo più sopra proposta, cavandola dai visceri del sistema condillachiano; chè nè si può formare un'idea senza che si mescoli in tale operazione un giudizio (1), nè si può formare un giudizio senza che

(1) Chi vuol convincersi via più di ciò, ponga attenzione a tutto intero il passo del Condillac, del quale più sopra abbiamo recate alcune linee.

si abbiano già formate delle idee: il che viene a lasciare la questione in una perfetta ambiguità, anzi dichiara o falso il sistema del Condillac, o inesplicabile sì la formazione de' giudizî e sì quella delle idee.

CAPITOLO III.

REID.

ARTICOLO I.

ORIGINE DELLA SCUOLA SCOZZESE.

99. Ho creduto di dovermi trattenere un po' a lungo sul sistema del Condillac, come quello che conserva ancora in Italia del favore: sebbene non si possa dir certamente il più conforme alla maniera di pensare di questa nazione, che si è conservata, a preferenza dell'altre, esente da uno spirito sistematico ed esagerato (1).

« Se io mi richiamo, egli dice, un dolore che ho avuto, la ricordanza e l'i-
« dea sono allora una cosa medesima; e s'io dico che mi faccio l'idea di
« un dolore di che mi si parla, che io non ho mai sentito, nasce ciò da que-
« sto, che IO GIUDICO sopra un dolore che soffersi o sopra un dolore che
« soffro attualmente. Nel primo caso, l'idea e la ricordanza non differiscono
« punto. Nel secondo, l'idea è il sentimento di un dolore attuale, MODI-
« FICATA PEI GIUDIZII che io porto, col fine di rappresentarmi il dolore
« di un altro ». *Extraît raisonné du Traité des sensations.*

(1) Nell'Italia bassa c'è ancora (ann. 1829) alquanto d'inclinazione al Cartesianismo e al Malebranchismo, specialmente nello Stato romano, il che è da attribuirsi, io credo, alle opere del Gerdil, e d'altri filosofi che hanno modificato e perfezionato que' sistemi. Nella patria del Vico fioriscono de' pensatori di vaglia, come il Miceli di là del Faro, e il Galluppi di qua. Per altro sembra che generalmente regni in Italia una specie di eclettismo. Nel regno Lombardo-Veneto, il P. Soave, colle più pure intenzioni, ha fatto un gran danno diffondendo per tutto il Condillachismo, e riducendo la filosofia ad una tenuità compassionevole, che, mentre adesca il volgo coll'apparente facilità, ingenera la presunzione e la vana credenza di esser filosofi in quelli che nol possono essere nè saranno giammai, e fa nascere il disprezzo per

100. La filosofia condillachiana non è, a volerla definire, che il Lockismo naturalizzato in Francia. Quelle leggiere modificazioni che il Lockismo può aver sofferto in Francia dopo il Condillac, quella giunta di materie eterogenee che confonde e travisa le ricerche sulle operazioni dell'anima, inviluppandole di medicina, di anatomia e di chimica, non merita che noi punto ce ne occupiamo, chè non danno nessuna nuova spiegazione dell'origine delle idee.

101. In Inghilterra, la filosofia lockiana venne trattata da spiriti molto più acuti che in Francia, quali furono il Berkeley e l'Hume, che la spinsero con coraggio imperterrito all'ultime sue conseguenze, cioè all'idealismo ed allo scetticismo, smossero i fondamenti di tutte le scienze, e proposero alla natura umana, se volesse contentarsi di dubitare della propria esistenza.

102. Solo quando il sistema della sensazione videsi riuscire a sì imprevedute conseguenze, e aprir davanti all'uomo l'abisso del nulla, ove prima il mondo materiale, e poi ancora lo spirituale insieme coll'uomo stesso inghiottivasi; taluno si riscosse, e cominciò a dubitare non forse quel sistema, ammesso con tanta facilità, e ricevuto con favor popolare, contenesse qualche errore intimo ne' suoi visceri, sfuggito all'occhio di tutti, per troppa fretta, onde i suoi principî non provati come evidenti si ammisero; e allora si stimò bene di tornare indietro, di richiamare a rigoroso esame tutte le premesse, sottomettendo a prova minuta e sottile quelle che, senz'essere necessariamente evidenti, sembravano tuttavia vere nel primo aspetto; chè in alcuna di esse poteva appiattarsi più facilmente quell'error funesto, che recava poi irrepugnabilmente a sì terribili risultati. Era in somma la natura umana che protestava contro alla filo-

---

le grandi questioni superiori alla loro mediocrità loquace e sentenziosa. Per altro non mancarono nè pure in questa parte d'Italia de' pensatori forti e non infiacchiti nella comune lassezza, i quali si sollevarono, con una energia tutta lor propria, alle questioni più alte; e per tutti valgami il nome di Ermenegildo Pini, autore della *Protologia*.

sofia, e che, condotta sull'orlo dell'abisso da una guida fallace, rifuggiva inorridita non per altra ragione, se non perchè le era essenzialmente impossibile d'andare più avanti.

Quando dunque la forza della natura e i suggerimenti del senso comune ammonirono gli uomini che quella filosofia non poteva essere vera, perchè non poteva essere umana (1); allora in Iscozia sorse una nuova scuola, che, prendendo a guida il *senso comune,* prefiggevasi di non deviare da quello, e di non usare la ragione individuale che a spiegare le dottrine da lui ammesse.

103. Questi nuovi filosofi videro impossibile attaccare le conseguenze che il Berkeley e l'Hume traevano dai principî lockiani: quelle eran dedotte con ragionamento serrato e difeso: non rimaneva che di salire alle prime proposizioni della dottrina, e investigare in esse il capo dell'errore nascosto. Avendo a far dunque con avversarî sottili, e costretti di procedere severi nel ragionare, non è maraviglia se i riformatori scozzesi dimostrassero far sì poco conto della dottrina rimasta tuttavia popolare del Condillac.

Il Reid non cita forse mai quest'autore. Dugald Stewart parla di lui generalmente con isprezzo, chiamandolo un commentatore del Locke non arrivato ad intendere il suo maestro (2). Fra l'altre

(1) Il bisogno di ciò dovea sentirsi in Iscozia più che altrove, perchè lo Stewart ci assicura che l'idealismo del Berkeley e dell'Hume era entrato generalmente ed ammesso in tutte le scuole di quel paese. *Histoire abrégée des sciences métaphysiques, etc.*, III, p. 191.

(2) Dugald Stewart mostrasi assai propenso al Locke, e ne parla coll'amore che a lui inspira la nazionalità. Tuttavia egli riconosce in più luoghi che il sistema di Locke è insufficiente e contiene gravi errori. Egli dice, « che reputa tempo gittato ragionare con quelli che si attaccano ai passi « di questo autore come ad una guida infallibile in metafisica ». (*Histoire abrégée, etc.*, Parte III). Ciò ch'è ancora più notabile, conoscendo il favore che questo autore manifesta in tanti luoghi pel Locke, ed il disprezzo pel Condillac, si è che in un luogo confessa chiaramente « che la differenza fra la « teoria del Locke, e quella che deriva tutte le nostre idee dalla sensazione

cose, così egli descrive il suo stile filosofico: « La chiarezza e « la semplicità dello stile del Condillac accrescono ancora l'il- « lusione, e conducendo con molta facilità il lettore a traverso « de' più oscuri labirinti della metafisica, lo lusinga coll'aggra- « devole sentimento della sua forza intellettuale. Ecco a che « devesi attribuire la grande popolarità dell'opera sua. Si fa, « in leggendola, così poca fatica, come a leggere una storia o « un romanzo: e solo dopo che s' ha chiuso il libro, e che si « cerca alla propria foggia di pensare di render ragione a sè « stessi di ciò che s'è cavato da lui, provasi la mortificazione « di vedersi svanire tutta la scienza che credevasi avere acqui- « stata » (1).

ARTICOLO II.

SISTEMA DEL REID SULLA DISTINZIONE DELLE FACOLTÀ.

104. La difficoltà da noi proposta circa l'origine delle idee, non si è presentata nello spirito del dottore Reid fornita di quella generalità, nella quale io ho cercato di sporla. Egli non ha mai avuto l'occasione di considerarla sotto un aspetto sì ampio, ed è forse per ciò che non abbiamo sopra questo argomento quanto potevamo attendere dalla solidità dell'ingegno di questo filosofo.

Tuttavia la vide egli parzialmente; e s'ingegnò di risolverla in quella parte che di lei vide, giacchè non si può rispondere

« sola (del Condillac), è meno reale che apparente ». (*Elémens de la Philosophie de l'Esprit humain, etc.*, T. I, Sect. IV). Per quest'ultima ragione massimamente io ho creduto che intrattenendomi alquanto sul Condillac, come autore che ha più influito immediatamente sopra di noi, io potere trapassare il Locke più speditamente per non ripetere le osservazioni medesime. Senza di che, quanto mi poteva rimanere a dire di quello che c'è di particolare al proposito nostro nella teoria del Locke, io vengo già a toccarlo parlando della dottrina del dottor Reid che confuta alcune proposizioni fondamentali del Locke siccome pure del Berkeley e dell' Hume.

(1) *Histoire abrégée des sciences métaphysiques, morales et politiques, etc.*, P. III.

ai ragionamenti degli idealisti e degli scettici ch'egli assume di combattere, senza entrare, almeno in parte, in quella difficoltà.

105. E affinchè vediamo dove l'abbia incontrata lo scozzese filosofo, conosciamo prima le opinioni ch'egli prese ad impugnare.

Come abbiam detto, il Condillac, ingannato dal doppio senso che attribuiva alla parola *sensazione*, sostenne che l'oggetto del senso (1) e quello della memoria sono essenzialmente una cosa medesima, cioè il primo una sensazione presente, il secondo pure una sensazione, ma passata. In tal modo egli ha creduto poter ridurre quelle due facoltà ad una sola, cioè alla facoltà di sentire: e con un ragionamento simile viene conducendo al solo sentire tutte le altre facoltà dello spirito umano, chè tutte, secondo lui, hanno oggetti che non differiscono essenzialmente tra loro: questi sono sempre, come egli s'esprime, la *sensazione trasformata*.

Il Locke avea conosciuto che l'oggetto della memoria era essenzialmente diverso da quello del senso; aveva posto una distinzione specifica tra la potenza del sentire e quella del ricordarsi. Affermava che l'oggetto immediato della memoria non era la sensazione, per es., della rosa odorata ieri, ma un'idea, un modello, un fantasma, qualche cosa insomma di quella sensazione rimastasi nel nostro spirito.

Il Berkeley e l'Hume, che perfezionarono in Inghilterra il sistema lockiano, siccome fece il Condillac in Francia, si sforzarono anch'essi di ridurre, al modo stesso del filosofo francese, i due oggetti del senso e della memoria ad un solo; e credet-

---

(1) *L'oggetto del senso* non è espressione esatta: e l'inesattezza, contenuta in questa maniera di parlare, fu madre di molti errori. Può essere manifesto a tutti, che almeno una grande serie di sensazioni, tutte quelle cioè che consistono nel solo piacere o nel dolore, non hanno oggetto alcuno; sono semplici, e (se si può dir così) sono l'oggetto di se stesse; hanno bensì una cagione fuori di sè, ma non un oggetto. Tuttavia fino che non mi è data occasione di chiarire questo argomento, io sono costretto d'usare alcune volte il parlar comune per farmi intendere, specialmente nell'esposizione degli altrui sistemi, gli autori de' quali usano tali frasi liberamente.

tero riuscire a ciò, supponendo che gli oggetti della sensazione e della memoria non differissero che nel grado della loro vivacità.

106. Singolar cosa è che il dottore Reid, il quale rivolse pur l'acume del suo bell'ingegno a ribattere l'idealismo e lo scetticismo di questi due filosofi, siasi appigliato al partito di rigettare la distinzione che faceva il Locke tra l'oggetto del senso e dell'idea (1).

---

(1) Il dottor Reid nelle sue *Ricerche sull'intendimento umano* (Sez. III, V) sembra che attribuisca egualmente al Locke, al Berkeley ed all' Hume due opinioni tra loro contraddittorie. La prima, che l'oggetto immediato della memoria non sia che un'idea della sensazione, una immagine, un modello di questa, distinta perciò essenzialmente dalla sensazione stessa. Questa distinzione essenziale tra l'oggetto del senso e della memoria conduce a stabilire una distinzione pure essenziale tra quelle due potenze. La seconda, che la sensazione e l'oggetto della memoria non differiscano che nel grado di forza e di vivacità onde lo spirito percepisce. Questa distinzione del semplice grado di forza, onde lo spirito percepisce, non torrebbe che l'oggetto delle due facoltà non fosse il medesimo; di che perciò verrebbe che due facoltà non fossero essenzialmente distinte. Può ben essere, anzi è di fatto, che questi scrittori non sieno coerenti a se stessi nel modo di esprimersi, e che, mentre in un luogo non distinguono la sensazione dall'oggetto della memoria se non dal grado di forza dello spirito *percipiente*, in altri mostrino di tenere che l'oggetto della memoria non sia punto una sensazione più debole, ma un'idea di sensazione. Certo è che la maniera, onde si esprime l' Hume, cel può far credere a buon diritto incoerente con se stesso. Per esempio, nel *Saggio sull'origine delle idee* talora dice che l' idea non è che una sensazione più debole, talora la descrive come una percezione dell'anima che riflette in sulle sue sensazioni: ora la *riflessione* dell'anima in sulle sue sensazioni non è semplicemente una sensazione più debole: in questa riflessione c'è più di attività che in qualunque semplice sensazione. Tuttavia io ho creduto di dover attribuire al Locke il primo sentimento, e al Berkeley e all' Hume il secondo, perchè sembra quello che più domina nelle loro scritture, quello che è preso da essi direttamente di mira; mentre, quando esprimono la contraria opinione, pare che loro esca quasi non volendo di bocca, e per non avere alle mani più esatte maniere di esprimersi.

« Per me, egli dice, io domando la permissione di pensare « coll'uom del volgo, che quando io mi sovvengo dell'odore di « una tuberosa, questa sensazione che io ho provata ieri, e che « attualmente non ha più esistenza, è l'oggetto immediato della « mia memoria; e che quando io l'immagino attualmente pre« sente, è la sensazione ella stessa, e non già l'idea di questa « sensazione l'oggetto del mio immaginare » (1).

107. Sono per dire che riuscirà difficile a capire come l'umana mente possa pensare attualmente ad una cosa la quale in nessuna maniera le è presente; cioè non per un'idea, chè il Reid esclude qualunque idea, tipo o segno della medesima; e non per la cosa stessa, chè si suppone che l'oggetto non sia presente. Io non credo neppure che l'uomo volgare pensi in ciò come il dottor Reid; ma parmi che qualunque uomo del volgo il quale si ricorda d'una cosa già veduta o sentita, creda d'aver presente al suo spirito la cosa veduta o sentita, ma la riconosca per tale unicamente perchè n' ha l'idea e il vestigio nel sentimento (2).

---

(1) *Recherches sur l'entendement humain*, Sect. III.

(2) Il dottor Reid vorrebbe eliminare le *idee* dalla filosofia, perchè le trova alquanto imbarazzanti. In tal caso bisognerebbe trovare il modo di radere il vocabolo *idea* da tutti i vocabolarî, sperderlo da tutti gli idiomi, proibire al senso comune di pronunciarlo, di pensarlo. In fatti questo è un vocabolo usato così dal volgo come dai filosofi, tanto ne' scientifici, quanto ne' sociali ragionamenti. Ora, che si propone il dottor Reid? Il titolo della sua opera mi assicura che lo scopo suo non è che quello di difendere i principî del senso comune contro la filosofia che li vuol distruggere. Sarebbe egli forse un di coloro che prendono a fare l'apologia del senso comune cominciando però dall'opporvisi? Il dichiarare la propria filosofia per quella che si attiene al senso comune può essere un annunzio veritiero quando con ciò non si esprime che una semplice intenzione, ma egli è un assunto almeno presuntuoso, quando con ciò s' intende di esprimere che la propria filosofia realmente al senso comune si accorda. Qualunque dichiarazione vi faccia il filosofo, egli non cessa per questa sua dichiarazione d'essere quegli che è, un pover'uomo fallibile, un semplicissimo individuo. Egli vi dirà seriamente: « La mia filosofia è quella del senso comune »; niente affatto; ella non è più che la

108. Tuttavia il dottor Reid non riduce le facoltà dell'uomo ad una sola, sebbene riduca ad un solo gli oggetti delle me-

---

filosofia vostra. Un altro griderà: « tutti gli altri seguono i loro pregiudizi; bisogna seguire la ragione sola, siccome fo io ». Vane parole e temerarie; l'uomo seguirà al più ciò che crede ragionevole; ma egli non può porsi nel posto della ragione; non è egli la ragione in persona. Se anco tutto il genere umano (tolta dal medesimo la verità rivelata) vi dicesse ad una voce sola: « Questa è la verità », voi sareste in diritto di non credere punto a così enfatica dichiarazione, e potreste rispondere francamente: « Umanità corrotta! Tu mentisci fino dalla prima parola. Qual baldanza ti porta a dichiarare verità ciò che tu pensi? Di': questa è la mia opinione; non dire: questa è la verità: tal parola è riserbata alla divinità. Ma l'uomo o isolato o in corpo aspira sempre a dichiararsi più che non è: allo stesso modo il politico raggiratore vi parla in nome della nazione; ogni giornale vi assicura sempre d'esser l'interprete della opinione pubblica, e in ogni demagogo è il popolo stesso che parla, che difende i suoi diritti contro i suoi disumani oppressori. Fino a quando si continueranno queste viete millanterie! fino a quando troveranno esse degli uomini creduli che ne rimangono corbellati? quando cesserà il mondo di esser bambino? Io ho voluto osservar questo all'occasione che mi si dà di parlare della filosofia del dottor Reid, perchè essendo questi uno de' filosofi più modesti e più circospetti che v'abbiano, l'osservazione mia riesce più calzante, e mostra quanto facil cosa è al filosofo promettere più che egli non possa attenere, quanto è questo un vizio comune di quelli che ragionano abbandonati a se stessi. I Padri e tanti scrittori della Chiesa cattolica, convien dar luogo alla giustizia, sono i soli la cui modestia sincera e profonda sia uniforme, sia continua, sia tanta quanta è necessario che sia nell'uomo acciocchè ella raggiunga la verità.

Per altro la questione dell'esistenza delle idee, che sollevò il dott. Reid, è della più alta importanza, come altresì della più alta difficoltà; ed il solo averla tratta in mezzo è un merito incalcolabile di questo grand'uomo.

Gli Scolastici però l'avevano già veduta; essi bene s'accorsero che l'oggetto del nostro pensiero, quando si pensa ai reali, non poteva essere l'idea, ma la cosa stessa reale. Dissero dunque « che noi pensavamo alla cosa, ma che essendo questa fuori di noi, avevamo bisogno per pensare ad essa di una idea (o immagine) che ce la rendesse presente allo spirito nostro ». Confesso che questa spiegazione presa nel senso più ovvio non può soddisfare: chè resta sempre a rispondere: « Noi dunque mediante l'idea

desime; nel che il suo sistema si parte interamente dal Condillachiano. « Quantunque » egli segue a dire dopo le parole da

pensiamo alla cosa che sta fuori di noi. L'oggetto dunque del nostro pensiero è finalmente qualche cosa a noi non presente. Egli non è dunque assurdo che il mio intendimento, quasi uscendo di sè, vada a cogliere un oggetto da lui lontano. Ma se questo non è assurdo ed impossibile, chè realmente si fa da noi mediante l' idea; dunque che bisogno ho io dell' idea stessa? La ragione che mi ha indotto ad ammettere l'idea non era altra se non la necessità creduta di trattenere l' intendimento dentro di sè, per così dire: ma ora anzi l' idea stessa è uno stromento mediante il quale l' intendimento se ne va a coglier l'oggetto esterno diverso e lontano da sè. La questione non consisteva nel sapere per quai mezzi l' intendimento nostro potesse fare termine ed oggetto suo la cosa esteriore, ma tutta consisteva in sapere se egli era possibile che la cosa esteriore essa stessa fosse il detto termine ed oggetto. Se questo non involge contraddizione, io non ho più bisogno dell'idea; basta che io all'occasione delle sensazioni faccia uscire l'intendimento mio a spaziare e cogliere gli oggetti esteriori per se stessi e così percepirli. Questo è ciò che si può ripetere alla soluzione degli Scolastici, quando ella si prenda nel senso che primo si presenta. A mio parere però la detta soluzione scolastica o aristotelica ammette una interpretazione che la rende più plausibile, e che mi riserbo di presentare in altro luogo quando avrò premesse altre nozioni necessarie alla chiara intelligenza della medesima.

Più sotto ancora darò quello scioglimento ch' io credo ammettere la difficoltà del dottor Reid intorno alle idee. Ivi dimostrerò che una tale difficoltà nasce in parte dalla maniera di esprimersi poco chiara de' filosofi, o certo dalla falsa maniera d'intendere certe espressioni filosofiche. Per esempio, quando io dico che l' idea esprime la cosa, è di questa come un' immagine, un ritratto, un tipo, un segno, un indizio; io uso delle espressioni che vanno intese con grande circospezione, e che producono, senza di ciò, i maggiori equivoci. Vediamolo brevemente.

Si richiami alla mente ciò che ho dimostrato più sopra, cioè che l'essere un' idea rappresentativa e l'essere comune viene al medesimo, e s'intenderà in che senso io dica l' idea essere qualche cosa di rappresentativo. Vediamo questa proposizione da tutti e due i suoi lati.

1. *Ciò che è rappresentativo è comune o universale.* Infatti ciò che è rappresentativo di qualche cosa s'estende ad essere rappresentativo di tutte le cose simili a quella, chè più cose simili ad una terza sono simili tra

noi sopra recate, « l'oggetto della mia sensazione, della mia me-
« moria e della mia immaginazione, sia il medesimo, tuttavia

---

loro. Non ci sarebbe che un caso solo d'eccezione, nel quale ciò che è rappresentativo non fosse comune o universale, cioè se non ci potesse essere nessuna cosa simile ad esso fuori d'una sola.

2. *Ciò che è comune o universale è rappresentativo*: si può anzi dire che una cosa è rappresentativa di un'altra solamente in quanto ha qualche qualità comune con quella. Così un ritratto è rappresentativo di quelle persone che a lui rassomigliano, non già in quanto egli è un quadro individuale; in quanto a questo, egli è quella po' di tela, quella imprimitura, quell'olio, que' colori particolari nell'olio mescolati e stemprati; e in queste cose tutte che formano l'esistenza sua propria, individuale e reale, egli non può somigliare a cosa del mondo; considerato in questa sola sua parte, egli non esiste che in sè, non ha relazione con cosa alcuna (chè appunto da queste relazioni si astrae), e nulla perciò rappresenta. Egli non ha dunque l'attitudine di rappresentare le persone che in virtù di ciò che ha comune con esso; cioè in virtù che rimette nello spirito nostro un'impressione simile a quella che rimettono i volti di quelle persone. La simiglianza allora fra il ritratto e quelle persone la troviamo noi stessi, perchè compariamo l'impressione ricevuta dal quadro e l'impressione ricevuta da quelle persone, e le vediamo simili. Ritrovar queste impressioni simili altro non significa che notare in esse qualche qualità comune, supponete l'incarnato del colorito, o l'aria del volto, o l'incurvatura delle labbra, o il giro delle pupille, od altre simiglianti fattezze. Ora, *qualità comune* non dice altro, se non che ciò che è in un subbietto è anche nell'altro; questa qualità comune è dunque una cosa sola che si vede da noi in più subietti. Ma se ella è una cosa sola in noi, noi però la riferiamo a due o più subietti determinati e individuati dalle qualità loro proprie e dalla reale loro esistenza, mediante atti diversi del nostro spirito. Questa cosa unica dunque è una *sola specie* in noi colla quale vediamo più cose, all'occasione che queste agiscono individualmente sopra i nostri sensi. Egli è per questo che noi riconosciamo che queste cose sono simili tra loro: il vedere due o più cose simili non viene a dir altro se non se il vedere più cose *mediante una specie sola*, la quale ci mostra le cose in quella parte che sono simili, più mediante le impressioni particolari e proprie che ciascuna produce in noi, le quali ci mostrano le cose in quella parte onde sono in sè individualmente esistenti, senza rapporto alcuno di similitudine. Ora, per poco che si osservino le cose in quanto hanno una

« queste operazioni dello spirito sono così differenti e così fa-
« cili a distinguersi, come l'odorato ed il gusto ed il suono. Io
« sento che v' ha una differenza specifica tra la sensazione e
« la memoria, e tra questa e l'immaginazione » (1). Ed altrove:
« se alcuno volesse sostenere che il circolo, il quadrato e il
« triangolo non differissero che in lunghezza o in larghezza,
« e non in figura, io non credo potersi dare persona così sem-
« plice che il credesse o che pigliasse a refutarlo. Ora non è
« meno irragionevole, secondo me, il pretendere che la sensa-
« zione, la memoria e l'immaginazione non differiscano che in
« gradi, e non in ispecie » (2).

ARTICOLO III.

IN CHE MODO IL REID SENTISSE LA PREDETTA DIFFICOLTÀ.

109. Ma per venire alla nostra difficoltà, dobbiamo dire che cosa intenda il dottor Reid con queste parole: sensazione, memoria e immaginazione.

---

esistenza fuori di noi ed in sè, si vede che in tale stato non sono punto simili, perchè ognuna non esce di sè, ed alla propria esistenza è interamente limitata. Se dunque noi le vediamo simili, se (il che è il medesimo) vediamo le loro qualità simili con una specie sola, forz' è dire che in quanto a questo non le vediamo in se stesse nella loro esistenza propria e reale; le vediamo dunque mediante una *specie* che è in noi, e questa è appunto ciò che si chiama *idea*, ed è rappresentativa in questo senso, che è una qualità replicata in molti subietti.

Non è qui il luogo nel quale io possa trattenermi più a lungo, e chiarire questa materia che appartiene al trattato *della natura delle idee*, anzichè a quello *della loro origine*. Tuttavia era mio dovere di dimostrare l'esistenza delle idee, attaccata con tanta forza dal filosofo scozzese; chè per dimostrare l'origine delle idee convien prima assicurarsi che veramente esistano, per non fabbricare una teoria sopra un fatto non esistente, come più volte avvenne ai poveri savî di questo basso mondo.

(1) *Recherches sur l'entendement humain*, Sect. III.

(2) *Ivi*, Sect. V.

« Una sensazione, egli dice, come sarebbe l'odore, può pre-
« sentarsi allo spirito sotto tre forme differenti (1). Si può
« provarla: si può richiamarlasi o sovvenirsene: la si può im-
« maginare o averne un'idea (2). Nel primo caso ella è neces-
« sariamente accompagnata dalla persuasione che si ha della
« sua esistenza attuale. Nel secondo caso ella è necessariamente
« accompagnata dalla persuasione che si ha della sua esistenza
« passata. Nel terzo caso ella non è assolutamente accompa-
« gnata da persuasione alcuna nè da alcuna idea di esistenza,
« ed è precisamente ciò che i logici chiamano *semplice appren-*
« *sione* » (3).

110. Non nocendo punto alla giustezza del ragionamento l'adoperar parole in un senso piuttosto che in altro, quando si ha l'avvertenza precedentemente di ben definirle, e poi non si prendono che nel significato che vi si ha annesso; io non esaminerò se il senso dato dal dottor Reid alle tre parole inglesi, che sono da noi tradotte con quelle di *sensazione*, *memoria*, *immaginazione*, sia quello stesso che nel comune discorso loro si attribuisce. In luogo di ciò preghiamo il lettore a ben fissare le differenze de' concetti che con queste voci egli vuole significare.

E primieramente si fermi la differenza che passa fra le due prime e la terza. Colle due prime, *sensazione* e *memoria*, egli

---

(1) Si osservi quanto questa maniera di dire si mostri prossima alla teoria della *sensazione trasformata*: l'opinione tuttavia di Reid mette, come dicevamo, una distinzione intrinseca di queste facoltà. Ad ogni modo, vale anche per essa l'osservazione che abbiamo fatta sull'espressione condillachiana di *sensazione trasformata*, cioè ch'ella non è un'espressione filosofica, perchè involge in una metafora l'idea principale, e così la rende indistinta e ingannatrice.

(2) Immaginare una cosa sensibile, o averne un'idea, è cosa assai diversa, confusa qui insieme dal Reid. L'*immagine* o il fantasma appartiene all'animale, l'*idea* all'essere intelligente. Questa seconda è la *semplice apprensione* degli Scolastici. Tuttavia l'immagine forma la parte positiva e naturale delle percezioni di cose corporee, il che altrove meglio dichiareremo.

(3) *Recherches sur l'entendement humain*, Sect. V.

non solo vuol significare la percezione di un ente, ma vi annette ancora la persuasione dell'esistenza reale dell'ente, sia l'esistenza presente annessa alla sensazione, o sia l'esistenza passata annessa alla memoria. All'incontro per *immaginazione* egli intende la facoltà di solo percepir l'ente, senza che alla detta percezione s'aggiunga persuasione alcuna della sua esistenza presente o passata; il che chiamavano le scuole, e pare a me con più proprietà, *semplice apprensione.*

111. Si tratta ora di sapere se la *semplice apprensione dell'ente*, o sia l'atto dell'immaginazione, presa nel senso del Reid, preceda la sensazione e la memoria, come sembra che sostengano il Locke e l'Hume; oppure se queste precedano la *semplice apprensione,* come vuole il Reid.

Egli è appunto coll'esporre la lotta che vengono ad avere insieme il Reid da una parte, e il Locke e l'Hume dall'altra, che esce in gran luce la difficoltà da me proposta; difficoltà che è pur sempre la stessa, ma che apparisce sotto tanti aspetti diversi, secondo i lati da' quali gl'ingegni de' filosofi si scontrarono in essa; e vediamo se all'una o all'altra di queste due parti riesca disviluppare la matassa, e trovare il filo col quale uscire dal labirinto.

112. Il sistema degli avversarî del dottor Reid, ossia il *sistema delle idee*, come egli lo chiama, è da lui descritto così:

« Que' filosofi c'insegnano, che la prima operazione dello spi-
« rito non è che una semplice apprensione, cioè a dire un con-
« cetto puro, un'idea nuda, senza alcun giudizio interiore. Essi
« c'insegnano ancora, che venendo in tal modo a rendersi pre-
« senti allo spirito nostro molte di queste idee, egli le para-
« gona fra loro, e sente, mediante un tal paragone ch'egli ne
« fa, in che si rassomiglino e in che differiscano. Ed è questa
« percezione della convenienza o sconvenienza delle idee tra
« loro, che noi chiamiamo giudizio, persuasione o cogni-
« zione » (1).

---

(1) *Recherches sur l'entendement humain*, Sect. IV.

Questa si può dire l'ultima espressione del sistema lockiano e de' suoi settatori sì in Francia come in Inghilterra.

Analizzando io il sistema del Condillac, ho fatto vedere come tutta l'essenza sua in questo solo consiste, nel fabbricar prima le idee, e poscia col confronto delle medesime comporre i giudizî. Ma egli fu appunto in ciò che mi venne notata e scoperta la difficoltà che egli contiene in se medesimo, difficoltà che non ha nessuno modo da superare. Poichè lo stesso Condillac venne a somministrarci gli argomenti che ci recarono necessariamente a conchiudere, non potersi formare nessun'idea se non mediante un interno giudizio; e però non potersi trattar delle idee in separato da' giudizî, ma doversi ammettere un giudizio con cui formarle. Or poi, come un giudizio non si fa che col mezzo di qualche idea, rimane il debito di render ragione, come sia possibile un giudizio anteriore alle idee, nell'ipotesi lockiana e condillachiana che queste sieno tutte fattizie (86–98).

Ella fu questa appunto la difficoltà che vide e notò il dottor Reid, sebbene più parzialmente; di che egli seppe assai bene confutare i sistemi avversarî, ma non dare, pare a me, un sistema egli stesso, che soddisfacesse alla difficoltà.

ARTICOLO IV.

LA DIFFICOLTÀ DEL REID CONTRO IL SISTENA LOCKIANO FU PRESENTITA DAL LOCKE MEDESIMO.

113. Se gli scrittori attentamente ascoltassero la voce della propria coscienza, eviterebbero probabilmente molte censure del pubblico: chè di raro avviene, che la critica pubblica ferisca negli scritti e castighi alcun loro vero mancamento, senza che gli autori medesimi non n'abbiano avuto già prima un secreto timore, un sospetto, che non osarono, mal consigliati, aprire e manifestare interamente a se medesimi.

114. Il Locke ebbe un sentore, per mio avviso, della opposizione che incontrar doveva il suo sistema, della difficoltà che il Reid più tardi obbiettò al medesimo. Abbiamo già toccato il

suo parlare incerto sull'idea di sostanza: egli si mostra ugualmente imbarazzato allora quando, definendo la *cognizione*, ricusa questo nome a tutto ciò che nella mente umana è sprovveduto di un giudizio (1); sicchè egli stesso viene con ciò a stabilire, che non si conosce veruna cosa se non mediante un giudizio.

Io non desidero invero istituire questioni di parole; ma mi pare di poter dire a fidanza, che o il Locke non è coerente con se medesimo, oppure attribuisce alla parola *idea* un senso diverso da quello che le attribuisce il comune degli uomini. Il comune degli uomini dice ugualmente *avere idea d'una cosa e avere cognizione d'una cosa:* e nessuno può intendere come si possa avere *idea* d'una cosa, senza avere qualche *cognizione* di essa. Se dunque è contraddittorio il dire, nel significato comune delle parole: « io ho idea di una cosa, ma non la conosco punto nè poco »; conviene concedere come sentenza dagli uomini generalmente ammessa, che nell'idea di una cosa v'abbia sempre compresa qualche cognizione della stessa. Di che sembra potersi inferire, che se il Locke giunse a conoscere che noi non possiamo avere cognizione alcuna senza un giudizio, egli intravvide ancora, che noi non possiamo, senza un giudizio, avere nessuna idea; ma che tuttavia, non sapendo trovar poi modo onde spiegare a se medesimo la formazione delle prime idee, giacchè non era possibile avanti di quelle un giudizio, il quale suppone qualche idea precedente; per evitare questa importuna difficoltà, ricorse alla immaginaria distinzione tra *cognizione* e *idea,* e all'assurdo di supporre delle idee che non contengano in sè alcuna cognizione, pel bisogno che avea che non esigessero nessun giudizio.

---

(1) Lib. II, c. 11. — Il signor Laromiguière, nelle sue *Lezioni di Filosofia,* P. II, Lez. I, enumerando i diversi sinonimi che si sono usati della parola *idea*, nota anche la parola *cognizione*, la quale egli osserva riuscir barbara nella lingua francese. E infatti, il senso, che questo filosofo attribuisce alla parola *idea,* corrisponde perfettamente a ciò che il Locke chiama *cognizione,* come si può vedere raffrontando i due autori ne' luoghi che ho sopra citati.

Fu dunque l'amor di sistema, come a me pare, che a ciò il condusse; chè non avrebb'egli potuto evitare tal sottigliezza, ripugnante al senso comune e al suo stesso buon senso, per altro retto e schivo di frivolezze, senza dovere abbandonare al tutto il sistema suo, che consiste nella sentenza « nulla avervi d'innato nella mente umana, ma tutto ciò che v'ha in essa, acquistarsi per la sensazione e per la riflessione ».

ARTICOLO V.

OBBIEZIONE FATTA DAL REID AL LOCKISMO.

115. Il Reid dunque s'accorse, che il sistema lockiano era difettoso: e sebbene non comprendesse chiaramente in che consistesse il difetto, tuttavia fu in caso di fargli delle forti opposizioni.

Egli presentò tutto il problema della origine delle idee sotto questa espressione: « la semplice apprensione delle cose precede il giudizio della loro esistenza, come vogliono i Lockiani, o il giudizio precede la semplice apprensione? »

Egli negò al Locke ed a' seguaci suoi, che la semplice apprensione preceda l'operazione del giudizio.

« Tutto il mondo, egli disse, riconosce che la sensazione dee « precedere la memoria e l'immaginazione (1): quindi necessa-

(1) Stia attento il lettore al valore che attribuisce il dottor Reid alla parola *immaginazione*. Intende qui la facoltà della *semplice apprensione*, cioè la facoltà onde noi concepiamo una cosa come possibile, senza la sussistenza, a differenza della *sensazione* e della *memoria:* chè la sensazione attacca alla cosa percepita la persuasione della sussistenza presente, e la memoria vi attacca quella della sussistenza passata. Certamente un simile modo di parlare non è esatto, come notammo prima. E questa inesattezza somministrò occasione a Dugald Stewart di fare una lunga discussione nel C. III de' suoi *Elementi di Filosofia* per sapere se si possa dire che l'*immaginazione* non abbia congiunta la persuasione della esistenza della cosa. Tanto è vero che le inesattezze nell'uso delle parole moltiplicano inutilmente le questioni! Il signor Stewart osserva con ragione che se l'immaginazione di una cosa è assai viva, noi concepiamo la cosa come presente, sebbene

« riamente consegue, che un'apprensione o percezione accom-
« pagnata da persuasione o conoscenza interna dell'esistenza
« dell'oggetto, dee precedere una semplice apprensione. Così
« in luogo di dire che la conoscenza intima e la persuasione
« sono a noi venute da ciò, che si sono paragonate tra esse
« le percezioni semplici, bisognerà dire che il concetto puro
« venga in noi formato per la riduzione e l'analisi DI UN GIUDIZIO
« NATURALE E PRIMITIVO » (1).

ARTICOLO VI.

IL REID FA PRECEDERE IL GIUDIZIO ALLE IDEE.

116. Certo in queste parole si contiene un lampo di luce. Il dottor Reid vede che non si può supporre, come fanno i suoi avversarî, che ci sia nell'uomo prima la percezione semplice della cosa, e senza persuasione della sua esistenza; e che solo appresso, mediante comparazione e giudizî, venga l'uomo acquistando la persuasione dell'esistenza della medesima. Vedevano i suoi avversarî, che l'uomo non può essere intimamente persuaso che una cosa qualunque esista, s'egli non fa un giudizio della sua esistenza. Or non sapevano essi come supporre un giudizio in un uomo, che consideravano al tutto sprovveduto d'idee: immaginarono dunque che questa persuasione dell'esi-

---

sapessimo speculativamente ch'ella non abbia nessuna esistenza. Ora è appunto da fermarsi in questa speculativa cognizione della non esistenza della cosa; ed è di questa apprensione speculativa della cosa, se così si vuol chiamarla, di cui qui si parla. Per essa si contempla freddamente la cosa in se stessa, senza viva immaginazione per esaminarne la sua natura, senza aver noi interesse nessuno circa la sua esistenza o non esistenza. Questo è quello che si chiama *semplice apprensione* della cosa, alla facoltà della quale si dà impropriamente il nome d'immaginazione. Esattamente parlando, non si può neppur dire che nella semplice apprensione della cosa noi conosciamo che non esiste: noi non pensiamo nè alla sua esistenza, nè alla sua non esistenza: la consideriamo solo in sè come cosa possibile. La facoltà della medesima propriamente si chiama *intelletto*.

(1) *Recherches sur l'entendement humain*, Sect. IV.

stenza delle cose percepite non fosse punto contemporanea alla percezione delle cose medesime, ma che venisse acquistata di poi, allorquando avendo già l'uomo percepite le cose, ha in sè le idee delle medesime da confrontare insieme, e può, mediante un tal confronto, giudicare della loro reale esistenza, e così a se stesso persuaderla.

Ma il dottor Reid trova tutto ciò un puro frutto dell'amore al sistema abbracciato; non già quanto ci porge la diligente osservazione del fatto.

Il fatto osservato senza alcuno spirito di sistema ci dice, secondo il dottor Reid, che noi percepiamo co' nostri sensi i reali esterni, e che noi immediatamente CON UN GIUDIZIO NATURALE E PRIMITIVO ci rendiamo persuasi della loro sussistenza. Percepiti così i reali sussistenti, noi, mediante un'astrazione, separiamo da essi l'esistenza loro presente e passata, e veniamo a contemplarli siccome cose meramente possibili; di che nasce ciò che si chiama *apprensione pura*, o concetto puro della cosa, cioè il concetto della cosa spogliato della persuasione e del pensiero della sua reale esistenza.

ARTICOLO VII.

E QUINDI STABILISCE, CONTRO IL LOCKE, CHE LA PRIMA OPERAZIONE DELL'INTENDIMENTO UMANO È LA SINTESI, E NON L'ANALISI.

117. Egli crede che in questo modo solamente si giunga a trovare i primi rudimenti delle umane cognizioni; e vuole perciò che le operazioni dell'intendimento umano comincino con una sintesi, anzi che un'analisi: di che soggiunge incontanente così:

« Coll'esposto progresso ci accade osservare delle operazioni
« dello spirito, quello stesso che osserviamo de' corpi naturali
« che sono composti d'elementi o principî semplici. La natura
« non ci mostra già questi elementi separati, sicchè di essi noi
« possiamo fare un composto; ma ella ce li fa vedere mescolati
« e composti nei corpi concreti, e non è che mediante l'analisi
« chimica che se ne può fare la separazione ».

ARTICOLO VIII.

IL SISTEMA PROPOSTO DAL REID NON PUÒ SODDISFARE.

118. E certo nulla possono rispondere gli avversarî del dottor Reid all'osservazione esatta de' fatti a cui egli li richiama: certo l'apprensione semplice dell'oggetto, o sia il concetto di lui spoglio della persuasione della sua esistenza (1), non si ha da noi prima che abbiamo percepito il corpo come esistente, e che poi, con un'operazione dello spirito nostro, abbiamo diviso dal medesimo la persuasione dell'esistenza reale, e contemplatolo solo come possibile.

119. Ma se gli avversarî non possono fuggire dinnanzi all'osservazione a cui il dottor Reid li richiama e colla quale egli rovina il loro sistema; non è ugualmente impossibile che anche essi prendano alla lor volta le parti di assalitori, e che richiamino il dottor Reid altresì ad esaminar meglio se sia privo di ogni difficoltà quel sistema ch'egli al loro sostituisce.

E in vero, essi possono a lui rivolgersi con queste o simili parole: « Noi vogliamo supporre con voi, che la persuasione intima dell'esistenza degli enti percepiti non sia punto posteriore all'apprensione semplice de' medesimi, e che questa sia una specie d'astrazione che si fa dal giudizio portato da noi sulla loro esistenza; ma non vediamo tuttavia come sia ragionevole il vanto che voi vi date d'essere con ciò salito fino al fatto primigenio dello spirito nostro nell'origine delle idee, al fatto più alto a cui possa salire l'osservazione. Voi credete che la prima cosa che si può osservare nello spirito nostro sia qualche cosa di composto: voi fate precedere la persuasione dell'esistenza de' reali esterni, all'apprensione semplice de' medesimi: cominciate insomma a descrivere lo sviluppo dello spirito non dalle idee, ma da' giudizî. Ora quello appunto a noi sembra contraddittorio, che il composto sia anteriore al semplice,

---

(1) Il discorso si volge particolarmente intorno agli enti corporei, che sono i primi reali, diversi da noi, che noi esternamente percepiamo.

il giudizio anteriore alle idee. Soffrite che noi spieghiamo più largamente il nostro pensiero.

Primieramente voi stabilite che la prima operazione dello spirito sia un giudizio: questo sia il primo fatto che nel nostro spirito si può osservare.

Ciò posto, voi dovete convenire altresì che questo giudizio abbia tutti i costitutivi che formano l'essenza di quell'operazione dello spirito che si chiama giudizio: e che questi costitutivi dimostrino che il giudizio non è mai un'operazione semplice, ma composta, cioè risultante da più elementi.

È vero che voi chiamate questo giudizio cogli epiteti di *naturale* e di *primitivo;* il che viene a dire che l'uomo lo fa necessariamente, e per una forza intrinseca di sua natura, per una certa *suggestione*, come v'esprimete, della medesima; ma questo non toglie a lui l'essere un vero giudizio, e così voi medesimo l'appellate. Di vero, l'uomo non comincia ad essere persuaso intimamente dell'esistenza d'un ente, fino che non abbia detto a se stesso: « esiste quest'ente »: chè la persuasione dell'esistenza di un ente non è altro, che un interno parlare a se stesso e un dire: « quest'ente esiste ». Ora il dire a se stesso intimamente: « quest'ente esiste », certamente è fare un interno giudizio, mediante il quale si attribuisce a quell'ente l'esistenza.

Indifferente è che noi diciamo questo a noi stessi spinti da una mozione interna e naturale, per la quale noi siamo necessitati di congiungere questo giudizio colle sensazioni, cioè di farlo susseguire immediatamente alle medesime; o pure che noi lo formiamo liberamente: è indifferente, dico, per ciò che riguarda la natura sua di giudizio: così nell'un caso come nell'altro egli si rimane un vero e completo giudizio. Sembra che fin qui noi siamo d'accordo. E ci resta la stess'idea d'un vero e completo giudizio anche se noi mutiamo l'espressione, ed invece di esprimerlo così: « giudico che quest'ente esiste », l'esprimiamo: « sento che quest'ente esiste », oppure: « ho l'interno sentimento dell'esistenza di quest'ente di cui provo la

sensazione », o con altra espressione ancora più accurata (1). Egli è sempre vero, che io sento un rapporto d'identità tra il sensibile e l'esistenza: e il sentire un rapporto è lo stesso che sentire un giudizio: e sentire internamente un giudizio vale quanto formare un giudizio. Non si può dunque evitare di fare che alla persuasione dell'esistenza dell'ente esterno preceda un vero e completo giudizio; il che voi venite a stabilire appunto coll'introdurre un giudizio primitivo e naturale.

Ora s'ella è così, voi cominciate a descrivere lo sviluppo dello spirito umano da un'operazione non semplice, ma complicata e composta: non potendosi dare un giudizio che non sia composto di più elementi. Il concetto del giudizio, da' filosofi tutti e da voi stesso recato, si è di una congiunzione che si fa d'un predicato con un subbietto. Così nel caso nostro, il giudizio interno che noi facciamo: « l'ente esiste », non è che il rapporto da noi sentito tra l'esistenza, che viene ad essere il predicato, e il reale in quanto è sentito, che viene ad essere il subbietto. Domandiamo adunque: acciocchè l'uomo congiunga l'esistenza colla sensazione, e in tal modo formi l'interno giudizio « esiste un ente sensibile »; non dev'egli necessariamente posseder prima i due elementi, cioè il sensibile e l'idea d'esistenza? Onde come potete voi chiamar *primitivo* quel giudizio che voi introducete per ispiegare come noi acquistiamo la persuasione dell'esistenza degli oggetti, intendendo per *primitivo* non preceduto da alcun'altra notizia? Se al giudizio in discorso è necessaria la *sensazione* da un lato, intorno alla quale l'uom giudica, e l'idea dell'*esistenza* dall'altro, che le aggiunge, convien dire assoluta-

(1) Più accurata espressione di questo giudizio primitivo sarebbe: « La sensazione ch'io provo esige un qualche cosa esistente (diverso da me) ». Dobbiamo anche osservare che il dire: « quest'oggetto esiste » sarebbe un ripetere due volte l'idea dell'esistenza; chè, quando io dico *quest'oggetto*, dico già qualche cosa di percepito come esistente; sicchè quell'espressione non indica un semplice giudizio primitivo, mentre, nel solo pronunciare le parole *quest'oggetto*, si suppone un giudizio formato.

mente che il giudizio vostro non sia qualche cosa di primitivo al tutto nello spirito nostro, ma che prima di lui sieno quelle due più semplici operazioni. Supponete pure che il giudizio istantaneamente consegua ad esse: non resta per ciò che da esse non debba essere preceduto.

120. Ciò posto, nè si può ripugnare, esaminiamo quelle due operazioni elementari nella loro propria natura. L'idea dell'esistenza è universale, e dell'origine di questa voi col vostro giudizio non rendete ragione alcuna, ma la supponete. Ella è un elemento che entra a formare il giudizio; è più semplice del giudizio, e il dee almeno logicamente precedere. Voi dunque a torto censurate il metodo, onde noi spieghiamo lo sviluppo dello spirito umano, in questo, che noi lo facciam cominciare dalle idee; poichè è impossibile cominciare, come voi vorreste, da un giudizio primitivo, senza supporre precedentemente l'esistenza di alcuna idea » (1).

---

(1) Sono degni di considerazione gli sforzi che fanno gli uomini stretti in una questione da tutte parti: essi tentano ogni adito, movono ogni pietra per ispacciarsi ed uscir dall'intrico. Essi vi giungono ad alterare le nozioni delle cose: vi negano le definizioni le più ricevute: mettono in dubbio la luce del sole. Si rendono allora oculatissimi: e se c'è qualche piccola inesattezza nelle parole, che a loro giovi scoprire, è probabile assai che la scoprano, per quella stessa attività per la quale contraffanno il senso di tante altre parole e snaturano tante idee.

Fra gli altri tentativi fatti da' filosofi per evitare la difficoltà che qui io fo alla teoria del Reid, v' ha quello di negare la definizione del giudizio. Il Degerando ci dice che il giudizio non può essere il paragone delle idee, perchè, se ciò fosse, sarebbe necessario che le idee preesistessero al giudizio; all'incontro, il ragionamento del Reid dimostra necessario che sia il giudizio quello che preceda.

Questa riflessione del Degerando rileva veramente una inesattezza nella definizione comune del giudizio, sebbene sia ben lontana da rispondere alla obbiezione che noi facciamo al Reid. Credo necessario di far qui rilevare dove stia il merito della riflessione di Degerando, e dove stia il suo mancamento.

ARTICOLO IX.

DIFETTO COMUNE AL DOTTOR REID E AI SUOI AVVERSARÎ.

121. Gli avversarî del Reid conducono, a dir vero, questa risposta loro con forza, fino che si tratta di dimostrare ch'egli è impossibile concepire un primo giudizio se non si suppone

---

Il Degerando fa questo argomento: « Quando noi affermiamo a noi stessi « l'esistenza di un oggetto esterno, noi formiamo un giudizio. Ora questo « giudizio sull'esistenza delle cose esteriori non può nascere dal paragone « di due idee; chè col paragone delle idee io trovo bensì le relazioni che « le idee hanno tra loro, ma non esco per questo dalla mente mia, non « pervengo mai con questo a giudicare che esista realmente qualche oggetto « fuori di me. Dunque il giudizio col quale affermo a me stesso l'esistenza « reale di qualche oggetto esteriore, non può consistere semplicemente nel « paragone delle mie idee ». Questo argomento (supponendo che si parli dell'esistenza reale degli enti corporei) è così solido che non lascia nulla ch'io veda da replicare. Fin qui dunque la riflessione del Degerando è vera e degna che se n'approfitti.

Ma quale è la conseguenza che da una tale riflessione si può dedurre? Questa, che dunque la definizione che fa consistere il giudizio nel semplice confronto delle idee, è manchevole: null'altro si cava da quell'argomento: esso non va un passo più in là.

Resta dunque in salvo quest'altra definizione del giudizio che io sono solito usare: « Il giudizio è una operazione dello spirito, colla quale noi attribuiamo un predicato ad un subbietto » : definizione più larga di quell'altra: « Il giudizio è il paragone delle idee ». La definizione mia non parla d'idee, nè si ferma al paragone, parla di *predicato* e di *subietto*; e per ridurla alla definizione censurata dal Degerando, bisognerebbe prima dimostrare che il *predicato* ed il *subietto* fossero sempre necessariamente due idee. Ora egli è questo appunto che io dimostro non essere. Sostengo in quella vece, che il *predicato* solo deve essere sempre un'idea, ma che non così avviene del *subietto:* dico che' l subietto può essere un sentimento, un complesso di qualità sensibili, un sentito. È con questa dottrina che io spiego il giudizio primitivo, quel giudizio onde noi giudichiamo l'esistenza reale delle cose fuori di noi: io mostro ch'esso nasce non già coll'accoppiamento di due idee, ma coll'accoppiamento del reale sentito (nel quale stato non è ancora un ente per noi, ma un complesso di sensazioni) coll'idea di

che sia preceduto da qualche idea; ma essi non possono mai difendersi con felicità eguale a quella ond'assalgono: chè essi

---

esistenza; mediante il quale accoppiamento noi ad un tempo medesimo e giudichiamo l'esistenza reale delle cose esteriori, e ci formiamo un concetto delle medesime.

Il Degerando però non vide questo anello di mezzo tra il dire: « Il giudizio consiste nel paragone di due idee », e il dire: « Il giudizio si fa senza bisogno d'idee »; non vide, dico, che in mezzo a queste due proposizioni estreme vi avea quest'altra: « Il giudizio si fa talora unendo una idea con un sentito ». Avendo dunque egli dimostrato, con un solido argomento, che il far consistere il giudizio unicamente nel paragone delle idee era insufficiente, si credette in diritto di potere stabilire che dunque si facciano de' giudizî anche indipendentemente dalle idee, cioè con un atto semplice, e senza bisogno di due elementi (predicato e subbietto), dall'accozzamento de' quali egli risulti.

S'ingegna egli dunque di stabilire che « ci sono de'giudizî elementari che con« sistono nella semplice percezione degli oggetti », e che comincia da questi la nostra conoscenza. « La prima nostra cognizione, così egli, è tutt' insieme « percezione e giudizio; percezione, perchè il suo oggetto è veduto; giudizio, perchè è veduto come reale ». *(Histoire comparée*, T. II, ch. X).

Io farò la censura di questa strana sentenza colle parole stesse del barone Galluppi, cioè di tale che nel fondo della cosa è col francese filosofo d'accordo. « Se la semplice percezione degli oggetti (così col suo solito buon « senso il Galluppi) non è che percezione, a che fine dar due nomi ad una « stessa operazione dello spirito? ciò non serve che a far nascere degli equi« voci. Dall'altra parte, non si farebbe che muovere una lite di parole. » —

« La conoscenza primitiva, egli dice (Degerando), è un giudizio, poichè « l'oggetto è veduto come reale; lo spirito dunque, io ripiglio, unisce al« l'idea dell'oggetto l'idea della realtà o dell'esistenza; egli dice in sè: « l'oggetto ch'io veggo è reale; ma questa operazione suppone le idee del« l'oggetto e della realtà o dell'esistenza, ed in conseguenza è una opera« zione secondaria in ordine alla percezione o all'idea; il che distrugge l'ipo« tesi dell'autore. Egli non v' ha mezzo: o lo spirito si arresta alla semplice « veduta dell'oggetto, ed egli ha una percezione; o pure rivolge la sua at« tenzione alla realtà dell'oggetto, e tosto unisce due idee e forma un giudizio: « operazione che viene in seguito alla percezione e la suppone. » *(Saggio filosofico sulla Critica della Conoscenza* di Pasq. Galluppi, Napoli, 1819, T. I, c. I).

non hanno alcun modo da sostenere la sentenza « che l'apprensione semplice, ossia la pura idea della cosa preceda il giudizio della sua reale esistenza ».

Il Galluppi dunque torna all'opinione che la percezione semplice sia la prima operazione dello spirito nostro, e quindi che la *semplice apprensione* (l'idea) degli oggetti preceda il giudizio sulla reale esistenza de' medesimi. Ma questo sistema non si può più sostenere dopo le osservazioni che ha fatto sopra di esso il Reid.

Il Reid, dall'aver dimostrato che la prima operazione dello spirito non può essere una semplice percezione intellettuale (idea), conchiuse: « dunque la prima operazione dello spirito è un giudizio »; ma questa conclusione era affrettata e non potea essere ricevuta, giacchè era inconcepibile il giudizio senza qualche idea precedente.

Il Degerando, vedendo questo incaglio, disse: « Ebbene, mutiamo la definizione del giudizio: facciamone una che ci accomodi, cioè che abbracci tutti e due i sistemi in se stessa. Altri vogliono che la prima operazione dello spirito sia una *percezione*, ma l'osservazione sembra evidentemente contraria a questa ipotesi. Altri vogliono che la prima operazione sia un *giudizio*; ma non s'intende un giudizio senza percezioni. Diciamo dunque che lo spirito cominci da una operazione singolare che è insieme giudizio e percezione: immaginiamo un giudizio semplice come semplice è la percezione.

Il Galluppi viene appresso e trova contraddittoria la proposta del Degerando. Infatti nè una percezione semplice può esser mai un giudizio, perchè nella percezione semplice non si possono notare i due termini del giudizio; nè il giudizio può esser mai una percezione semplice, perchè, se io potessi ridurre i due termini ad un solo, avrei con ciò distrutto, anzi reso impossibile il giudizio. Il sistema medio adunque del Degerando è così pugnante con se medesimo, come è pugnante il dire che il due sia l'uno, o che l'uno sia nel medesimo tempo il due.

Di questo involto labirinto si trae chi ponga con noi: 1° Che innata è nell'uomo l'intuizione semplice dell'*essere;* 2° che quindi, non contando quell'atto naturale che ci costituisce intelligenti, la prima operazione dello spirito è un *giudizio*, il quale unisce le sensazioni coll'idea dell'essere e così forma le idee de' corpi.

In tale sistema il giudizio non è l'unione di due idee, ma di un predicato e di un subbietto, ed il subbietto è il reale sentito: quindi è una unione di idea e di sentito. Prima di questo giudizio noi non abbiamo la semplice

Questa proposizione da una parte sembra dover essere vera; chè come posso io giudicare che esiste un ente di cui non ho l'idea? L'idea dell'ente, ossia la semplice apprensione, sembrerebbe dunque, veduta la cosa da questo lato, che dovesse precedere all'operazione del giudizio che noi facciamo sulla sua reale esistenza.

Ma d'un altro lato l'esperienza è interamente contraria a sì fatta dottrina; ed essa ci assicura che noi prima ci formiamo l'idea concreta dell'ente realmente esistente, e che solo appresso ne caviamo l'idea astratta e divisa dalla persuasione della sua reale esistenza, che è ciò che si chiama semplice apprensione dell'ente. E in fatti, pensiamo noi ad un cavallo possibile, se non abbiamo percepito prima co' sensi nostri qualche cavallo?

122. Questo nodo della questione non fu veduto bene nè dal Reid nè dagli avversarî suoi: e perciò ciascuna parte valse ad abbatter l'altra, senza trovar la via di sostenere se medesima.

Il Reid confuse due questioni in una sola. Poichè altra cosa è dimandare: « il giudizio dell'esistenza delle cose esterne si può egli fare, senza che preesista nella mente nostra qualche idea universale? » ed altro è il dimandare: « il giudizio dell'esistenza delle cose esterne ha egli bisogno, per poter farsi, di essere preceduto dalla semplice apprensione, ossia dalle idee delle cose stesse? »

Questa seconda questione la scioglievano affermativamente gli avversarî del Reid, e in questo avevano il torto.

Ora il Reid, loro opponendosi, non si contentava di dimostrar loro, « che il giudizio dell'esistenza delle cose esterne non ha

---

apprensione ossia l'*idea* delle cose, ma solo la *sensazione*; giudichiamo della reale esistenza d'esse, e da questo giudizio e conseguente persuasione della reale loro esistenza, noi caviamo la *semplice apprensione* loro coll'astrarre ossia prescindere al tutto dalla persuasione di detta esistenza.

O conviene confessare portanto che il problema dell'origine delle idee non si sa spiegare, ovvero convien venire a quella sentenza, dalla quale pur tanto si ripugna, che v' ha in noi qualche notizia primitiva e naturale. Io confido che nel progresso di quest'opera tale verità acquisterà una luce chiarissima.

bisogno, per farsi, di essere preceduto dalla semplice apprensione delle cose stesse »; ciò che bastava per abbattere il loro sistema, essendo questa propriamente la proposizione contraria a quella ch'essi sostenevano; ma egli tolse di più a provar loro, « che noi facciamo un giudizio primitivo anteriore a tutte le idee, inesplicabile e misterioso ». Questa risposta, più estesa di quello ch'era necessario ad abbattere gli avversarî suoi, conduceva il ragionamento da una questione più stretta ad una più larga, dalla seconda delle due questioni enunciate alla prima, e decideva, che « il giudizio dell'esistenza delle cose esterne si potea fare non solo senza le idee delle cose stesse, ma ben anco senza che preesistesse alcuna idea universale nello spirito nostro ».

Ora fu questo soverchio allargamento della question primitiva che nocque al Reid, per modo, ch'egli dopo aver abbattuti gli avversarî suoi, andò da se stesso a mettersi, per così dire, sul territorio dell'errore; e in tal guisa diede l'adito ad essi, che non si potean pur difendere, di assalire assai vantaggiosamente. In fatti egli è per poco evidente che un giudizio non si può formare se non da chi possiede qualche idea universale; e perciò la proposizione che il Reid tolse a difendere, mosso da un giusto zelo, fu esagerata ed insostenibile.

Oltracciò il dimostrare agli avversarî suoi, che il giudizio sulla esistenza reale delle cose esterne dovea precedere la semplice idea delle medesime, era facile, appigliandosi alla via piana della esperienza; ma non era sì facile trovar poi una risposta soddisfacente a quella terribile obbiezione: « come posso io giudicare che esiste realmente ciò di cui non ho alcuna idea? »

La risposta a questa obbiezione avrebbe condotto lo scozzese filosofo molto innanzi nelle sue ricerche; ma o che disperasse di rinvenirla, o che non ne sentisse bene la forza, nè pure la ricercò, contentandosi d'involgere in nube misteriosa quel suo giudizio primitivo che cercava di stabilire, per difenderlo, almeno con una rispettabile caligine, da ogni indagine ulteriore degli uomini sempre un po' curiosi.

123. La maniera di sciorre quella obbiezione non potea esser che questa: conveniva escogitare « un sistema, ove l'oggetto che si giudica esistente, fosse l'effetto dello stesso giudizio, cioè nel quale l'oggetto non ci fosse se non in virtù del giudizio, che si porta di lui ». Tutto adunque il difficile consisteva a trovare un giudizio di tal natura, che desse l'esistenza all'oggetto suo, ossia all'idea nostra della cosa giudicata, ovvero (che è il medesimo) che producesse in noi le idee specifiche delle cose.

124. Ora ripassando noi in rivista tutte le specie di giudizî che portiamo sulle cose, vediam chiaramente, che fino che il giudizio cade sopra qualche qualità della cosa, la cosa preesiste necessariamente nel nostro spirito al giudizio ed alla qualità che a lei col nostro giudizio attribuiamo. Ma all'incontro quando il giudizio è tale, che cade sull'*esistenza* stessa della cosa, allora la cosa giudicata non esiste nel nostro pensiero prima di questo giudizio, ma in virtù di lui, chè fino che la cosa non la pensiamo noi come esistente (cioè come avente un'esistenza o possibile o reale), ella è nulla, ella non è un oggetto del nostro pensiero, un'idea. Il giudizio dunque sull'esistenza delle cose, a differenza di tutti gli altri giudizî, produce egli medesimo il proprio oggetto; e mostra con ciò di avere un'energia sua propria, quasi un'energia creatrice, che merita tutta la meditazione del filosofo (1): quest'*oggetto*, che non esiste precedentemente a un tal giudizio su di lui portato, esiste poi in virtù, e perciò, al più, contemporaneamente del giudizio stesso. Somigliante giudizio è dunque una potenza singolare dell'intendimento nostro, che pensa una cosa attualmente esistente.

---

(1) San Tommaso disse qualche cosa di simile: egli riconobbe « che vi ha sempre una primitiva operazione dello spirito nostro, che produce a se stessa il proprio oggetto ». Ecco le sue parole: — *Prima ejus actio* (intellectus) *per speciem est formatio sui objecti, quo formato, intelligit: simul tamen tempore ipse format et formatum est, et simul intelligit.* De natura verbi intellectus.

125. Le questioni che si possono proporre sopra questa potenza sono tre: 1° com'ella si mova a pensare una cosa attualmente esistente; 2° onde cavi l'idea universale d'esistenza, di che in tal pensiero abbisogna; 3° come ella restringa l'idea d'esistenza, idea universale, ad una cosa determinata, e così pensi esistente questo determinato oggetto anzi che quello.

126. Alla prima ed alla terza di queste domande è facile rispondere coll'aiuto dell'esperienza.

Noi siamo eccitati a pensare un oggetto esistente dalle sensazioni; e sono pur le sensazioni quelle che determinano questo oggetto esistente nel nostro pensiero. Noi abbiamo le sensazioni: a tale modificazione che noi proviamo, il nostro spirito si eccita e dice a se stesso: questo sentito esiste.

La difficoltà non consiste dunque se non in sapere onde noi attingiamo l'idea dell'esistenza, necessaria al primo di tutti i nostri giudizî, a quel giudizio col quale conosciamo che qualche cosa d'esterno esiste. Ecco il grande problema dell'Ideologia.

127. Riassumendo in altre parole; alla difficoltà « come posso io giudicare che esista una cosa di cui non ho idea », così si risponde: Il giudicare che esiste una cosa determinata racchiude due parti. Con quest'atto 1° si pensa ad una qualche cosa che può esistere in universale, 2° si pensa a questa cosa presente e determinata da tutte le sue proprietà.

Fino che io penso all'essere universale ed al tutto indeterminato, nulla ancora io giudico; il mio giudizio comincia allora quando il pensiero dell' essere o dell' esistenza l'applico o lo determino mediante particolari qualità.

Ora supponete che il pensiero dell' essere in universale io già me l'avessi.

Fatta questa supposizione, per formare il giudizio: « esiste la tal cosa », io non ho più bisogno che delle sole sensazioni: chè esse mi danno la determinazione dell'essere che suppongo aver io già presente. Tutta la difficoltà dunque si riduce a spiegare l'origine dell'idea dell'essere, perchè questa dee necessariamente precedere in ogni giudizio primitivo.

128. In qualsiasi modo però abbiam noi l'idea dell'essere, seguitiam per ora a parlare nella supposizione fatta, che noi l'avessimo prima d'ogni nostro giudizio sull'esistenza attuale di questa o di quella cosa determinata e sensibile.

Il giudizio in detto caso sull'esistenza di questa o quella cosa sensibilmente determinata, di questo corpo che mi cade pur ora sotto i sensi, si può spiegare assai facilmente, ed analizzare nel modo seguente.

Noi abbiamo uno spirito ad un tempo sensitivo e intellettivo, cioè siamo dotati del senso e dell'intendimento.

Il senso è la potenza di percepire i sensibili; l'intendimento è la facoltà di percepire le cose come esistenti in se stesse.

Ora tutto ciò che cade nel nostro senso, diviene *oggetto* del nostro intendimento, perchè NOI che sentiamo, siamo quegli stessi che possediamo l'intendimento.

Percepito dunque che noi avremo le qualità sensibili, quale sarà l'operazione che eserciterà sopra di esse lo spirito nostro?

L'intendimento consiste, come dicevamo, nel vedere le cose in sè esistenti: l'intendimento nostro dunque percepirà i sensibili in sè esistenti, non più nell'intima relazione che hanno con noi in quanto sono sensazioni (1).

---

(1) Io adopero la parola *sensazione* per esprimere la modificazione che soffre il nostro spirito quando percepisce le *qualità sensibili*, e adopero la frase *qualità sensibili* quando le considero nel rapporto che hanno coi corpi a' quali si riferiscono.

Questa distinzione è fondata nell'analisi della *sensazione*. In fatti, quando il nostro sensorio potisce una modificazione, e quindi lo spirito nostro ha una sensazione, siamo consapevoli a noi stessi di due cose: 1° di ciò che proviamo, piacere, dolore ecc.; 2° della nostra passività. Esser consapevole della propria passività implica necessariamente l'idea di un'azione che viene fatta in noi senza di noi; e un'azione, che viene fatta in noi senza di noi, comprende una qualche altra cosa che sia da noi diversa. Se dunque quest'azione da noi diversa, che in noi vien fatta, non siamo noi, nè è un effetto dell'attività nostra; e noi, concependo un'azione determinata, concepiamo tutto ciò che è necessario per concepir un'azione; forz'è dire che

Ora percepire i sensibili come sono esistenti in se stessi, indipendentemente da noi, non è altro che giudicarli esistenti in sè: il che viene al medesimo che giudicare esister un ente fuor di noi, nel quale le qualità sensibili sono, in qualunque modo ci sieno, certo in quel modo che esser ci possono; sul qual modo nulla determina questo nostro giudizio primitivo.

Si fermi dunque la differenza tra le due specie di giudizî che noi facciamo.

Talora noi col nostro giudizio non facciamo che pensare una *qualità* come esistente in un *ente* già da noi prima concepito; così quando dico: « quest'uomo è cieco », io penso la cecità come esistente in quell'uomo di cui ho già l'idea e che è il subbietto del mio giudizio.

Talora all'incontro col giudizio nostro pensiamo un *ente* come aderente a certi *sensibili*; e questo è il giudizio che formiamo giudicando: « esiste un ente determinato da queste qualità sensibili, che attualmente co' sensi miei percepisco ».

Nella prima specie preesiste al giudizio l'oggetto del medesimo: nella seconda specie non preesiste al giudizio il suo oggetto, ma solamente gli elementi di esso, cioè 1° le sensazioni non ancora divenute cognizioni; 2° l'idea dell'esistenza che le illustra aggiungendo loro l'essere, e le fa divenir cognite nell'essere e per l'essere.

Concludiamo: Il giudizio non è sempre un'operazione che si esercita sopra un oggetto pensato, ma talora sopra i sensibili che col giudizio stesso diventano oggetti del nostro pensiero ».

129. Da tutto questo ragionamento si potrà agevolmente conoscere la risoluzione delle due questioni che formano la controversia del dottor Reid e de' suoi avversarî.

---

concepiamo tutto ciò che è necessario per concepir un'azione; forz' è dire che concepiamo ancora un agente da noi diverso. Questo agente, che noi concepiamo, non ci resta già indeterminato, ma determinato dall'effetto suo che in noi produce, e quest'effetto, quest'azione, come sta in noi, sono appunto le *qualità sensibili*, le quali, in quanto in noi sono e noi modificano, diciamo *sensazioni*.

I. Questione: È egli necessario che preesista la semplice apprensione degli oggetti esterni al giudizio che si fa sull'attuale esistenza de' medesimi?

Non è punto necessario: necessario è solo che preesista la percezione stessa delle qualità sensibili.

Gli avversarî del Reid vennero a quella loro sentenza, che prima in noi fosse l'idea della cosa, e poi che formassimo il giudizio della sua reale esistenza, perchè non erano arrivati a ben distinguere la *sensazione* dall'*idea*. Essi confusero l'una di queste due cose coll'altra: e vedendo che era necessario che la *sensazione* preesistesse affinchè noi pensassimo all'esistenza d'un corpo, decisero che era necessario che preesistesse l'*idea* del medesimo. Se si fossero avveduti che la *sensazione* non somministra al nostro spirito che le qualità sensibili particolari della cosa, e che l'idea della cosa all'incontro suppone il pensiero dell'ente fornito di quelle sensibili qualità, avrebbero agevolmente riconosciuto, altresì, che l'idea di un corpo non si poteva avere senza un giudizio precedente, il quale alle qualità sensibili particolari somministrate dalla sensazione unisse il pensiero dell'essere, e così formasse l'idea del corpo determinato da quelle sensibili qualità che attualmente si percepiscono. Quest'idea del corpo è l'*oggetto* dell'intendimento, formato dallo stesso nostro giudizio, dal qual oggetto togliendo poi via la persuasione dell'esistenza, e lasciando a lui la semplice possibilità, si forma quella specie di astrazione, che *apprensione semplice* chiamavano gli Scolastici.

II. Questione: « È egli necessario che al giudizio primitivo dell'esistenza de' corpi preesista in noi qualche idea universale? »

Senza dubbio: chè un giudizio senza che sia preceduto da un'idea universale è impossibile; l'aver negletto quest'idea è il torto del Reid. Egli ammise un giudizio primitivo, misterioso, com'egli disse, ed inesplicabile. Non è certo vietato ad un filosofo d'ammettere qualche principio e dichiararlo misterioso, e, se vuolsi, anche al tutto inesplicabile: ma non si confà coll'ufficio del filosofo ammettere un principio assurdo. E in fatti

un giudizio che nasce in noi senza nessuna idea universale, è una contraddizione ne'termini. E non meno è contrario all'ufficio del filosofo l'ammettere un principio, e non entrare nell'esame e nella ricerca delle condizioni che il rendano possibile: chè in tal caso, se il principio non sarà dimostrato assurdo, almeno resterà dubbioso se sia, o non sia tale, non avendosi fatto di lui alcun esame. L'esistenza di un'idea universale in noi, anteriore a quel primitivo giudizio col quale affermiamo a noi stessi l'esistenza di qualche corpo, è una condizione necessaria al giudizio di Reid: non conveniva dunque sospendere l'esame del fatto preso ad analizzare, cioè del giudizio onde noi giudichiamo avervi un diverso da noi; ma sì protrarlo a tutto ciò che questo giudizio suppone innanzi di sè, affinchè sia possibile, possa essere atto a venir concepito e pensato.

ARTICOLO X.

CIÒ CHE IL SISTEMA DEL REID HA DI SOLIDO CONTRO I SUOI AVVERSARÎ.

130. E non di meno da tutto ciò che fino a qui si è per noi ragionato apparisce, che nel sistema del Reid rimane qualche cosa di solido e di concludente contro i suoi avversarî.

E poniamo che il Reid fosse stato da qualche suo amico avvertito della estensione soverchia ch'egli dava al suo assunto, e ch'egli si fosse in questo corretto. La sua ragionevole docilità l'avrebbe messo in diritto di parlare con forza agli avversarî suoi in questo modo: « Io voglio concedere che quell'interno giudizio che noi facciamo sulla reale esistenza delle cose che feriscono i nostri sensi, compongasi di due parti elementari, cioè dell'idea di esistenza e della sensazione. Ma dopo ciò, voi dovete concedere a me, che pure al primo ricevere che noi facciamo delle sensazioni, la nostra natura intelligente ci sforza ad ammettere un ente, cioè a fare quel giudizio che io chiamo primitivo e naturale, perchè precede, se non posso dire tutte l'idee, giacchè mi si mostra che sarebbe contraddittorio, almeno tutti gli altri giudizî ».

E di vero, tutto il nerbo del sistema reidiano consiste pure in questo, in ben rilevare il fatto, che sì tosto come lo spirito umano riceve la sensazione degli agenti esterni, egli necessariamente pronunzia pure il giudizio della loro esistenza « con un atto semplice », come egli dice, ma non, com'egli aggiunge, « con un atto al tutto indefinibile » (1).

Ciò che ho ragionato nell'articolo precedente dimostra non avervi bisogno alcuno d'ammettere un principio d'un genere tutto suo, inesplicabile, una specie di qualità occulta, un mistero filosofico.

151. Il Reid, ove avesse veduto a fondo in che consisteva l'insufficienza del sistema de' filosofi che il precedettero, in vece d'insistere in questo, che le idee non devano precedere i giudizî, avrebbe potuto salire più su, e analizzare con una chimica, per usare la sua frase, ancor più raffinata l'apprensione semplice dell'oggetto che i suoi avversarî supponevano precedere la persuasione ed il giudizio dell'esistenza del medesimo.

Anche per questa via gli avrebbe stretti con una argomentazione assai forte nel modo seguente: « Voi pretendete, così avrebbe potuto favellar loro, che l'apprensione semplice d'un oggetto preceda il giudizio che noi facciamo sulla sua reale esistenza; descrivete perciò l'andamento dello spirito umano supponendo che prima esistano le idee delle cose, e poscia si formino con esse i giudizî.

Ora in questo andamento della intelligenza nostra io trovo una grande difficoltà: chè a me pare che voi non possiate avere l'idea d'una cosa se non mediante un giudizio.

Affinchè noi vediamo se è vero ciò che io dico, discendiamo ai particolari: prendiamo l'idea o l'apprensione semplice d'un cavallo. In che modo posso io pensare ad un cavallo indipendentemente dalla presente sua o passata esistenza, il che è quanto dire averne la semplice apprensione; in qual maniera, dico, posso io pensarci? Se voi mi dite che mi formo l'idea del

---

(1) *Recherches sur l'entendement humain*, Sect. V.

cavallo, scevra dalla sua attuale o passata esistenza, mediante quell'operazione della mente che si chiama astrazione; in tal caso voi supponete che io abbia avuto già precedentemente la percezione di questo o di quel cavallo attualmente esistente, e che io abbia eseguita l'astrazione su questa mia percezione della cosa in concreto. Con questo voi venite a concedermi ch'io, prima d'avere l'apprensione semplice del cavallo, ho avuto la persuasione della sua attuale esistenza; il che è quanto dire che io, innanzi avere l'idea semplice del cavallo, ho fatto quel giudizio onde l'ho affermato a me medesimo sussistente. E ne' vostri libri non ricorrete voi appunto all'astrazione quando cercate di spiegare le semplici idee delle cose? siete dunque in contraddizione con voi medesimi, mentre ciò che dite in una parte, formarci noi le idee semplici delle cose mediante l'astrazione, pugna direttamente con ciò che dite in altre, le idee delle cose precedere tutti i giudizî sulle medesime: chè di vero, l'astrazione non si può esercitare se non sopra la percezione di una cosa individuale esistente, per aver la quale fa bisogno un giudizio, cioè il giudizio che la cosa esiste ».

152. E poteva rinforzare vie più il suo discorso aggiungendo ancora: « Voi dite che l'idea semplice precede i nostri giudizî: » io vi rispondo che se voi analizzate l'idea semplice della cosa, troverete ch' essa stessa contiene in sè un giudizio. Teniamo l'idea del cavallo. Quando voi pensate un cavallo, sebbene prescindiate intieramente dalla sua presente o passata esistenza, allora che cosa pensa la mente vostra? pensa ella una cosa sì semplice che non possa scomporsi in più altre idee, ovvero l'idea del cavallo risulta da più idee che si possono distinguer fra loro? Certo s'io penso l'idea del cavallo, penso 1° un ente, 2° penso tutti i costitutivi di quest'ente, i quali non mi lasciano vaga e indeterminata l'idea dell' ente; ma me la precisano e fissano a quell'ente particolare, che si chiama cavallo.

La mia idea dunque del cavallo, ov'io l'analizzi, scopro che è il risultato di due maniere d'idee, cioè 1° dell'idea universale d'un ente, 2° delle idee de' costitutivi del cavallo, i quali formano

insieme l'idea della *natura* del cavallo, idea meno estesa della prima. L'idea del cavallo dunque risulta da un'idea universale estesissima, e da un'altra idea meno estesa.

Vediamo ora come queste due idee si trovino legate insieme nella nostra idea del cavallo, cioè come formino insieme congiunte una sola idea.

Per poco che si rifletta, si scopre, che l'idea meno estesa si concepisce da noi come esistente nella più estesa; ossia, che l'idea della natura del cavallo si pensa da noi nell'idea dell'ente; ossia (che è il medesimo) noi concepiamo il cavallo nella classe degli enti; ovvero di nuovo, avere l'idea del cavallo è lo stesso che pensare un ente fornito di quelle determinazioni che lo costituiscono cavallo.

Ora in quest'analisi dell'idea del cavallo, noi veniamo ad aver trovato ch'ella racchiude e tiene in sè tutto ciò che si richiede ad un compiuto giudizio.

Ad un giudizio si richiedono due termini, l'uno più esteso e l'altro meno; e nella idea del cavallo noi abbiam trovato appunto l'idea universale di ente, termine più esteso, e l'idea dei costitutivi del cavallo, termine meno esteso.

Richiedesi ancora, che il termine meno esteso sia pensato nel termine più esteso; e noi abbiamo veduto, che noi pensiamo la natura del cavallo, idea meno estesa, nell'idea di ente, idea più estesa.

La semplice apprensione d'una cosa finita dunque è ella stessa un'idea complessa, e tale che nasconde in se stessa un giudizio, è una di quelle che noi non possiam render presenti alla mente nostra, se non mediante il confronto ed il nesso di altre idee o percezioni.

Egli è dunque insostenibile la proposizione che « l'apprensione semplice delle cose preceda i giudizî sulle medesime, giacchè l'apprensione stessa non è che il frutto di un giudizio ».

ARTICOLO XI.

CONCLUSIONE.

133. Manifesta cosa è dunque, che gli autori della controversia che abbiamo esposta, quanto sono forti a distruggere, tanto sono inetti ad edificare.

Ridotta la questione, che hanno insieme, agli ultimi termini, ella riesce pure a questo:

Il Locke dice al Reid « Le idee devono esser prima de' giudizî perchè è assurdo ammettere il confronto tra due cose prima che esistano le cose da confrontarsi »; e la sua ragione sembra evidente. Il Reid risponde al Locke « I giudizî precedono le idee, perchè è impossibile formarsi l'idea d'una cosa prima di giudicare ch'ella esista »; e la sua ragione sembra pure evidente. Chi dunque concilierà queste due proposizioni che sembrano insieme e giuste e contrarie?

La difficoltà ch'esse racchiudono, noi vedemmo più sopra ridursi tutta, in ultima analisi, a trovare l'origine dell'idea di esistenza. Speriamo che quel sistema, che più sotto noi esporremo diffusamente, sciorrà l'importante questione, che forma tutto l'argomento di questo Saggio.

CAPITOLO IV.

DUGALD STEWART.

ARTICOLO I.

VARÎ ASPETTI DELLA DIFFICOLTÀ

134. L'ho già toccato; tutti i filosofi principali sonosi abbattuti alla difficoltà proposta, quasi a scoglio scontrato in sulla via della filosofica loro navigazione.

Egli avvenne sempre così nella soluzione de' grandi problemi: un gran problema non è che una grande difficoltà da superare. Ora non si dee già credere che il filosofo proponga a se stesso le difficoltà con libera scelta, quasi che egli tutte già prima le conosca o le intraveda, e stia in lui d'occuparsi piuttosto

d'una che d'un'altra, di fare argomento di sue meditazioni anzi questo che quel problema. Se i problemi difficili non furono sciolti che dopo un lungo corso di secoli, non fu tanto per l'estrema difficoltà che in sè contenessero, quanto perchè non erano conosciuti. Una difficoltà proposta alla meditazione degli uomini si può dire già mezzo superata; e talora l'essere stata proposta e fatta segno dell'attenzione dei dotti si deve a casi affatto fortuiti; come all'oscillare della lampada di Galileo devono le matematiche scienze la teoria degli archi isocroni, e la dottrina della gravitazione universale al pomo caduto in sulla testa di Newton.

Non basta però che le difficoltà vengano poste in qualunque modo davanti all'attenzione dell'uomo acciocchè siano risolute; bisogna che ci vengano poste bene. Il ritardo della loro soluzione è da attribuirsi appunto in gran parte al tempo che dee trascorrere innanzi che lo stato della questione sia presentato alle menti con semplicità e con pienezza, sicchè s'offrano in vista diretta all'intendimento, e questo non ci rifletta sol di traverso, all'occasione ch'egli pensa a qualche altro oggetto.

Il che accadde appunto della nostra difficoltà; scontrata quasi da tutti i filosofi; quasi da tutti trapassata leggermente, perch'ella non era l'oggetto diretto della loro meditazione; da' più non veduta che in confuso, e sotto una forma accidentale.

E questo notiamo, perchè torni ad onesta scusa e difesa loro: mentre certissimanente è da credere che, s'essi avesser potuto proporlasi così chiaramente come noi possiamo, mediante i lavori da essi fatti e di cui noi approfittiamo, l'avrebbero essi, altrettanto che noi, risoluta.

135. Riassumendo dunque i varî accidenti da noi fin qui toccati, che posero la difficoltà nostra davanti agli occhi de' filosofi moderni:

Il Locke venne condotto ad essa quando fu necessitato di parlare dell'idea di sostanza, e quando, volendo definire il vocabolo *cognizione*, s'accorse che doveva ricorrere a de' giudizî; il Condillac le andò vicinissimo ov'ebbe a distinguere le idee

dalle sensazioni, e a parlare delle idee generali: il Reid, cercando di render ragione della persuasione che noi abbiamo dell'esistenza de' corpi, s'avvide che il Locke errava cominciando lo sviluppo dello spirito dalle idee acquisite, e che antecedentemente all'acquisizione delle idee bisognava supporre un giudizio primitivo e naturale. Come la vide Dugald Stewart, poco fa sostegno della benemerita scuola scozzese? Anch' egli va prossimo alla difficoltà, e pure non la vede con nettezza: l'occasione, che ad essa lo porta, è il ragionamento nel quale s'era impegnato di spiegare come l'uomo possa formarsi le idee generali mediante l'imposizione de' nomi alle cose. Vediamo attentamente come questo gli avvenga.

ARTICOLO II.

LO STEWART APPOGGIA LA SUA TEORIA AD UN PASSO DELLO SMITH.

136. In quel capitolo de' suoi *Elementi di Filosofia dello spirito umano,* ove prende a parlare della facoltà di astrarre, reca un passo tolto dalla dissertazione sull'*Origine delle lingue* di Adamo Smith; il quale, perchè contiene l'idea principale della sua teoria dell'astrazione, io qui riferirò.

« L'invenzione di certi nomi particolari per segnare degli « oggetti particolari, cioè a dire la creazione de' nomi sostan« tivi, ha dovuto essere uno de' primi passi verso la formazione « del linguaggio. La caverna particolare, che serviva di schermo « al selvaggio contro all'intemperie dell'aria; l'albero partico« lare, del cui frutto saziava la fame sua; il fonte particolare, « della cui acqua spegneva la sete; furono *certo* i primi oggetti « ch'egli segnò colle parole *caverna*, *arbore*, *fonte;* o con altro « vocabolo ch'egli trovò bene d'usare, nel primitivo suo gergo, « per esprimere quelle idee. Come questo selvaggio acquistò in « appresso più d'esperienza, ed ebbe occasione d'osservare, e « specialmente di nominare altre caverne, altri alberi, altre « fonti; egli dovette *naturalmente* (1) dare a ciascuno di questi

(1) Tutto questo discorso dello Smith, vero o falso che sia, non è però una narrazione di fatti: egli è un puro lavoro della *immaginazione*, col

« nuovi oggetti quello stesso nome, che avea fatta già l'abitu-
« dine di congiungere ad un oggetto simile e a lui noto da
« lungo tempo. Così gli avvenne che quelle parole, che origi-
« nariamente erano de' nomi proprî e segnavano degli oggetti
« individuali, divenissero insensibilmente de' nomi comuni, e
« segnasse ciascuno una collezione d'individui.

« Egli è, continua lo Smith, quest'applicazione del nome di
« un individuo ad un gran numero di oggetti simili, che deve
« aver suggerito la prima idea di queste classi o collezioni che
« sono indicate co' nomi di *generi* e di *specie*, e de' quali l'in-

---

quale si cerca ciò che sembra alla stessa verisimile nell'*ipotesi* di un uomo selvaggio. Non dee credersi dunque che tutta la filosofia dello Smith, dello Stewart e di altri tali filosofi moderni si appoggi unicamente sopra le *osservazioni* e sopra i *fatti*: l'immaginazione trova anche in questi autori il suo luogo, anzi vi occupa uno spazio grandissimo, come qui appare. L'argomento è d'una questione capitale in filosofia, d'una questione dalla quale dipende la filosofia intera. Ora qual è il metodo che tengono lo Smith e lo Stewart per risolver questa importante questione? Essi cominciano a stabilire delle basi sulle quali deva reggersi tutto il loro futuro ragionamento: e queste basi sono tolte dalla immaginazione! Cioè essi cominciano dal ricercare come secondo l'immaginazione loro, sarebbe più verisimile che un selvaggio (data l'*ipotesi* che fosse sprovveduto a principio d'idee e di parole) venisse poi formandosi insieme delle parole e delle idee. Esposto elegantemente il romanzetto di questo selvaggio, essi ne tirano le conseguenze: ecco qual sia il metodo filosofico degli autori di che parliamo! È vero che nel racconto, che vi fanno, a quando a quando intramettono delle espressioni che v'incoraggiano, un *la cosa è certa*, un *naturalmente deve avvenire così*, e tali altri modi: e come dopo ciò non crederete loro? essi ve lo affermano sulla fede e sull'autorità della loro propria immaginazione.

Tutto questo però non crediamo che ci vieti di esaminare: 1° se ciò che dovrebbe avvenire *di certo* e *naturalmente*, secondo la loro immaginazione, sia d'accordo coi fatti reali, con ciò che s'è osservato avvenire in casi simili; 2° se quindi sia possibile l'*ipotesi* che stabiliscono d'un selvaggio privo al tutto di voci e di idee: *ipotesi*, nella quale consiste finalmente tutto il loro sistema. Questo è quanto noi cerchiamo di fare colle diverse osservazioni seguenti sul passo dello Smith e sulle teorie dello Stewart.

« gegnoso Rousseau pena tanto a concepire l'origine. Ciò che « costituisce una *specie* non è che un certo numero d'oggetti « legati insieme da una mutua somiglianza, e che perciò sono « segnati con un nome stesso egualmente adattabile a tutti » (1).

137. Sembra a primo aspetto che la maniera, onde in questo passo si spiega la formazione delle idee di genere e di specie, sia molto facile e naturale. E in fatti, non trova l'errore e l'insufficienza di questa spiegazione chi non la prenda ad esaminare con diligenza. Egli è quando la si disanima con rigore, che si scopre essere speciosa e illusoria e non solida e vera. Ella si dee annoverare, per mio avviso, nel numero di quelle spiegazioni, che presentando alle menti de' lettori poco circospetti una bella forma di ragionare, li ritraggono, in grazia di questa bella forma, dall'esame delle singole parti ond'ella è composta: i lettori, di cui parliamo, vedendo giusto tutto l'andamento del discorso, non dubitano della verità delle cose in esso contenute; e, senza darsi la cura di rendersi distinte le idee, le ammettono a fidanza, per una cotal prevenzione a favor d'esse, che le fa loro supporre giuste ed accurate. Ma noi, preavvertiti dall'esperienza, la quale tante volte a nostro malgrado ci ha mostrato, sotto ragionamenti in apparenza assai plausibili, star nascosti degli errori, fatali produttori di lunga serie di parimenti erronee conseguenze, ci crediamo in diritto e in dovere di esaminare bene addentro, prima d'ammetterlo, il sopra addotto ragionamento.

---

(1) Lo Stewart confessa che il Condillac accenna sotto lo stesso aspetto i progressi dello spirito umano nella formazione de' generi e delle specie. È noto il merito del Condillac nell'aver chiamata l'attenzione de' filosofi sulla mutua relazione della favella e del pensiero. Perciò io avrei potuto, parlando del sistema condillachiano, fare alcune di quelle riflessioni che qui faccio sopra il sistema dello Stewart, circa il modo di spiegare la formazione de' generi e delle specie; ma ho creduto bene di riservarle a questo articolo per non riuscir troppo lungo parlando del condillachismo. Il lettore potrà riferire da se stesso alla teoria condillachiana più cose che qui osservo sulle dottrine dello Smith e dello Stewart.

ARTICOLO III.

PRIMO MANCAMENTO NEL PASSO DELLO SMITH: NON DISTINGUE LE DIVERSE SPECIE DI NOMI INDICANTI COLLEZIONI D'INDIVIDUI

138. E primamente io osservo, che nel passo addotto dello Smith si parla de' nomi comuni come fossero tutti d'una stessa sorte. Ora, essendo noto che ci sono de' nomi comuni di più maniere, io devo esaminare se forse ci sia qualche inesattezza nel parlare di essi senza indicare le diverse loro specie, e se il ragionamento convenga egualmente a tutte le specie, o ad una specie particolare.

La nozione del nome comune, che ivi si dà, è ch'egli significhi una collezione d'individui: vediamo dunque da prima se ciò convenga a tutte le specie di nomi comuni, o se, secondo la proprietà del parlare, tutti i nomi che indicano una collezione d'individui sieno comuni.

La prima specie di nomi, usati ad indicare una collezione d'individui, sono i numerali, due, tre, quattro, cinque, ecc. Lasciando l'astrazione ch'essi contengono, per la quale avviene che non si possano applicare ad una specie d'individui senza nominare di che specie si tratti, p. es., due, tre, quattro, cinque uomini ecc., consideriamoli solo in quanto hanno virtù di rappresentarci una collezione d'individui.

Ora, quando io dico dieci uomini, dieci città ecc., indico certamente una collezione d'individui, ma non si potrà dire per questo che il numero dieci sia *comune* a ciascuna città, o a ciascun uomo. Non è dunque vero che tutti i nomi, i quali indicano una collezione d'individui, si possano chiamar comuni; chè comune non viene a dire se non applicabile a ciascuno di più individui (1).

---

(1) Il vocabolo *dieci* è comune a tutte le specie di cose che son dieci; ma questa comunanza non fa che sia meno vera la nostra osservazione, cioè che egli non sia un nome comune a ciascun individuo della collezione da

I *nomi* dunque de' numeri sono una specie ch'esprime non pure una collezione, ma ben ancora quanto questa collezione sia numerosa; esprimono questa sua numerosità. In tal modo il numero non esprime una collezione d'individui indeterminata, ma la determina, giacchè ne fissa il numero.

139. Una seconda specie di nomi, che indicano una collezione d'individui, sono quelli che, nominando una collezione, non determinano precisamente i confini della medesima, ma però in un modo generale tracciano la sua ampiezza, come i nomi *pochi*, *alcuni*, *molti*, *troppi* ecc.; i quali tutti a collezioni d'individui si applicano senza però potersi ancora dire che sieno *comuni*, perchè a ciascuno individuo della collezione non si possono accomunare.

V' ha una terza specie di nomi, che rappresentano delle collezioni, i quali non esprimono il numero degl'individui di che si compongono, nè la qualità loro relativa al molto e al poco, ma solo relativa a qualche idea connessa, come sarebbe *popolo*, *tribù*, *assemblea*, *famiglia* ecc.; i quali nomi sono tutti di collezioni d'individui; e, sebbene non esprimano la numerosità delle medesime, fanno però intendere una numerosità relativa per le varie idee che congiungono e a cui si riferiscono. Così, sebbene *famiglia* non ci dica nè il numero preciso de' membri che la compongono, nè se quelli sono molti o pochi; tuttavia la natura della cosa presenta una collezione d'individui minore di quella che s'indicherebbe col vocabolo di *nazione*. E anche questi nomi, sebbene segnino una collezione d'individui, non possono chiamarsi *comuni*, perchè non sono applicabili a quegli individui che nella collezione si racchiudono.

140. Tutti i nomi plurali sono nomi significanti collezioni d'individui, e formano una quarta classe che nulla affatto determina sulla numerosità d'essi. Così, dicendo noi *uomini*, *ani-*

---

esso indicata. S'egli è comune a tutte le cose che sono dieci; è perchè egli contiene allora un'altra astrazione e si usa in altro modo: non esprime più la collezione, ma una qualificazione delle collezioni stesse.

mali, case, ecc., intendiamo bensì una collezione di queste diverse specie di cose, ma senza nulla accennare del numero di individui che quelle collezioni contengono. Neppur questi nomi sono *comuni* a più individui; esprimono sole collezioni d'un numero al tutto indeterminato.

Su questa indeterminazione noi dovremmo alquanto fermarci a riflettere: ma per non interrompere la serie de' nomi, proseguiamo per ora ad enumerare le loro diverse classi, e a vedere quali sieno quelle che col genere de' nomi comuni si possano facilmente confondere.

ARTICOLO IV.

SECONDO MANCAMENTO: NON DISTINGUE I NOMI INDICANTI COLLEZIONI D'INDIVIDUI, E I NOMI INDICANTI QUALITÀ ASTRATTE.

141. Ci sono de' nomi i quali non indicano individui, ma qualità essenziali o accidentali degli stessi, considerate a parte, senza riflettere su tutto il resto che compone l'individuo; egli è impossibile di negare o di dissimular questo fatto. A ragione d'esempio: *umanità, animalità* ecc. indicano qualità essenziali: *bianchezza, durezza, fluidità* ecc. indicano qualità accidentali.

Questi nomi si possono bensì chiamare *generali*, chè non esprimono individui, ma qualità a molti individui comuni; e tuttavia non si possono ancora chiamare nomi *comuni*, perchè non sono nomi comuni a più individui, ma nomi di singole qualità che in molti individui si rinvengono.

E tanto è vero ch'essi a diritta ragione non si possono chiamar *comuni*, che anzi essi hanno una proprietà singolare che li distingue e parte da tutti gli altri nomi, la quale si è di non potersi usar mai in numero plurale. Ciascuno di quei nomi esprime una cosa sola, astratta e tutta semplice (1), la quale

(1) Con ciò io non intendo affermare che non si possano analizzare queste *idee astratte* e risolverle in idee più *semplici*; anzi tutte quelle ch'esprimono le specie delle cose, come *albero* ecc., non sono che un *complesso* di

non può esser confusa con nessun'altra, e la quale perciò è unica e indivisibile. Così sarebbe una maniera impropria e inesatta il dire *le umanità*, *le animalità*, *le vegetalità*, *le bianchezze* ecc.; ma si dice *l'umanità*, *l'animalità*, *la vegetalità*, *la bianchezza* ecc. Questi nomi dunque non si danno a più individui, ma solo ad una singolare proprietà di molti individui. Perciò tali nomi non rappresentano nessuna collezione d'individui, nè si possono dir *comuni*, ma solo si possomo dire generali od astratti.

ARTICOLO V.

TERZO MANCAMENTO:

CONFONDE I NOMI INDICANTI COLLEZIONI D'INDIVIDUI E QUELLI INDICANTI QUALITÀ GENERALI CO' NOMI COMUNI.

142. Da questi, o per dir meglio dall'*idea* che questi segnano (1), nascono que' nomi, i quali a tutta ragione si chia-

---

qualità semplici unizzate: ma dico che noi le uniamo insieme (non è il luogo di parlare qui del modo) e le consideriamo come una cosa sola e indivisibile. Di questa operazione d'unire più qualità in un solo concetto, noi abbiamo bisogno per inventare poi i nomi comuni.

(1) E di vero, non è necessario che esista il *nome* che segna l'idea astratta, perchè v'abbia il nome *comune*, onde è segnato l'*ente* che possiede la proprietà astratta. Vi sono molti nomi *comuni* nelle lingue, de' quali manca l'*astratto* corrispondente; così i nomi *albero*, *caverna*, *fonte*, non hanno nella nostra lingua gli astratti corrispondenti che sarebbero *alberità*, *cavernità* ecc.
L'esistenza di questi nomi, come di tutti gli altri, dipende dal bisogno che hanno avuto gli uomini di usarli, chè il solo bisogno di usare la parola fa che ella s'inventi. Ma se nelle lingue non è sempre indicato tutto il processo delle idee, perchè talora questo non è necessario generalmente agli uomini che per significare i loro concetti fanno uso delle lingue; tuttavia non segue che il processo delle idee nella mente non sia *continuo* e completo. Se nella mente fosse interrotto il processo delle idee, ne verrebbe che la mente andasse per salto, e senza discorso interiore; il che è assurdo. E tanto più è assurdo il supporre, che esistano le idee composte, senza che se ne pensassero gli elementi. Egli è dunque necessario di ammettere che, dovunque è stato inventato il nome comune, per esempio il nome

mano *comuni*, perchè sono nomi che appartengono a ciascuno di molti individui; e questi sono, a ragion d'esempio, *uomo*, *animale*, *vegetale*, *caverna*, *albero*, *fonte* ecc., come anche gli aggettivi *bianco*, *duro* ecc., sia che si prendano come puri aggettivi, sia che mediante una ellissi, per la quale si sottintende il sostantivo, si usino in luogo de' sostantivi.

Ora nell'analizzare il valore di questi nomi, se non useremo molto di circospezione, noi saremo tratti in errore dall'artificio de' linguaggi che da noi oggidì si adoperano. Noi siamo sempre inclinati a credere che ad una sola parola corrisponda una sola idea; il che non è punto: anzi sono rarissime quelle parole che piuttosto un'idea sola che un complesso d'idee esprimano. La natura della lingua, e massimamente delle lingue moderne, è tale che con una sola parola noi veniamo a manifestar un'idea sommamente complessa, cioè composta di molte altre; nè solo manifestiamo tutte quelle idee, ma nello stesso tempo anche il nesso che le lega insieme e congiunge in una unità. Per lo che il valor di una parola, quando noi l'abbiamo analizzato, possiamo sovente risolverlo in una ed anche più proposizioni.

E così appunto avviene de' nomi di cui parliamo: il nome di uomo, per esempio, equivale a questa proposizione: « un ente che ha l'umanità »; il nome d'albero: « un ente il quale ha quelle proprietà che costituiscono l'albero, e che, se si dovessero legare ad una parola che la lingua nostra non possiede, si esprimerebbero col vocabolo *alberità* ». E puoi fare il discorso medesimo di tutti gli altri nomi di simil genere. Questi nomi

---

albero, v'abbia avuto nella mente altresì il pensiero che a quello risponde, e che se s'esprimesse in separato, nell'esempio posto, sarebbe *alberità*. Il non essere espressa questa idea con un nome non fa ch'ella non fosse necessaria per formare il vocabolo *albero*; chè questo concetto, risoluto nei suoi elementi, non indica se non se « un qualche cosa dotato di quelle proprietà che, espresse in un vocabolo, si dovrebbero dire *alberità* ». E tuttavia questo non prova che quelle qualità sieno state pensate in separato dai loro subietti ed astratte, ma sì insieme col subietto specifico a cui appartengono.

sono tali, mediante i quali s'attribuisce agli enti una qualità che si trova loro appartenere; essi perciò contengono nascosto in se medesimi un giudizio, col quale noi, proferendoli o pensandoli, attribuiamo un predicato ad un subietto, e per brevità esprimiamo quest'operazione nostra con una sola voce, la quale ci dà il risultato di tale operazione, presentandoci espresso il rapporto rinvenuto da noi fra quel predicato e quel subietto. Ora solo questi con proprietà si dicono nomi *comuni;* chè convengono a ciascun individuo di una certa classe. Così la parola uomo conviene a ciascuno degli uomini; la parola albero conviene ad uno, qualunque egli sia, fra tutti gli alberi; la parola caverna ad una delle caverne indistintamente; e vengasi dicendo il medesimo di tutti gli altri.

143. Ma se l'essere comune di un nome non vuol dir altro se non la proprietà ch'egli ha di esprimere un individuo per volta, qualunque poi sia questo individuo, cioè l'uno o l'altro, a piacimento, di tutti quelli che hanno la qualità nel nome indicata; non si può dire menomamente esatta nè vera la sentenza dello Smith, quand'egli afferma che ciascuno di questi nomi comuni segna una collezione d'individui: anzi ogni nome comune segna sempre un individuo solo, ma lo segna mediante una proprietà comune a molti; ed è per ciò che lo stesso nome si può attribuire ad un individuo, e poi ad altro, e poi ad altro ancora, e così successivamente a ciascuno di quelli che hanno la qualità nel nome indicata. Se fosse vero che la parola albero indicasse una collezione di alberi, noi coll'usarla in plurale, cioè col dire *alberi*, avremmo ad esprimere molte collezioni di alberi; ma col detto plurale nessuno ha mai creduto d'esprimer più collezioni d'alberi, ma semplicemente più alberi individuali.

ARTICOLO VI.

QUARTO MANCAMENTO: NON CONOSCE QUAL SIA LA VERA DISTINZIONE TRA I NOMI COMUNI E I PROPRÌ.

144. Laonde si osservi quanto si dee già cominciare a dubitare del ragionamento che fa lo Smith, mentre in poche frasi contiene tante inesattezze (1): di quel ragionamento, dico, che nel primo aspetto era così specioso; e che provocava quasi il nostro assenso; chè sembrava non volesse far altro che pur descriverci un fatto assai naturale a dovere avvenire.

Si afferma che i nomi comuni non fanno che esprimere collezioni d'individui; e noi abbiamo enumerato tutte le quattro specie di nomi che esprimono collezioni d'individui, e nessuna di esse abbiam trovato essere a più individui comune.

Abbiamo quindi esaminati i nomi generali ed astratti, indicanti qualità singole o essenziali o accidentali; ed abbiamo trovato che neppur questi si possono dir comuni, ma proprî d'una qualità comune.

Da tali nomi astratti finalmente, o per dir meglio, dalle idee ch'essi ci rappresentano, abbiam veduto derivare i nomi comuni; ed abbiamo scoperta la loro natura, che tutta consiste nell'esprimere un giudizio pel quale s'attribuisce una qualità ad un subietto, ossia nel segnare un oggetto mediante la qualità sua, la quale lo indica o il fa riconoscere, ed essendo comune a molti subietti, fa sì che quel nome stesso possa convenire a ciascuno di essi possedenti la stessa qualità. Ma procediamo avanti.

---

(1) Ho creduto bene di analizzare un po' attentamente questo passo dello Smith, trascelto e riferito dallo Stewart come un pezzo singolarmente pregevole, per disingannare tanti nostri giovani e uomini superficiali, i quali si immaginano che la prerogativa di pensare filosoficamente sia esclusivamente riserbata alle genti che abitano oltre l'alpe e i mari che il bel paese circondano.

145. Conosciuta la natura de' nomi *comuni*, vediamo qual sia quella de' nomi *proprî*.

Si gli uni e si gli altri esprimono individui, e non collezioni d'individui, ma con questa differenza: quando il nome comune esprime un individuo, egli lo segna e distingue mediante una sua qualità; il nome proprio all'opposto non segna già e distingue l'individuo mediante una sua qualità, ma a dirittura nomina espressamente l'individuo stesso, e, per dir così, la sua individualità. Ora l'individualità non è comunicabile da un individuo ad un altro; chè colla parola individuo si esprime appunto ciò che un ente ha di così proprio ed esclusivo, che lo fa essere quello che è, e nessun'altra cosa. Quindi il nome proprio non può convenire che ad un individuo solo, perchè esprime, come dicevo, ciò che lo fa essere solo ed unico. All'incontro, il nome comune, contrassegnando l'ente mediante una qualità che può rinvenirsi ugualmente in molti altri enti, egli nol segna con tal precisione che da tutti gli altri lo contraddistingua e lo parta: di che nasce che il nome comune, nel mentre che s'applica ad un individuo, si può applicare altresí a ciascun altro, purchè questo abbia quella stessa qualità a cui il nome si riferisce e rapporta. Così *uomo* segna un uomo solo, e non molti; ma, segnandolo mediante una qualità comune, l'umanità, non lo contrassegna però in modo ch'egli mi sia, con questo solo segno, da tutti gli altri uomini distinto e partito; anzi per la natura di quel nome io posso esser condotto a pensare indifferentemente a questo uomo, siccome a qualunque altro. All'incontro se io noto questo uomo col nome di Pietro, io l'ho contraddistinto, mediante tal segno, fuori da tutti gli altri uomini: e ciò perchè il nome Pietro non l'ho io già dedotto da una qualità comune, ma bensì l'ho tolto a significare direttamente quella individualità per la quale Pietro ha un essere suo proprio, distinto ed incomunicabile agli altri tutti.

ARTICOLO VII.

QUINTO MANCAMENTO:
IGNORA LA RAGIONE PER LA QUALE I NOMI SI DICONO COMUNI E PROPRÎ.

146. Chiarite così le idee annesse a' vocaboli di *nome proprio* e di *nome comune*, consideriamo più addentro il ragionamento dello Smith.

Il nome proprio io lo impongo ad un ente per indicare la sua individualità. Ma non avendo questo nome una relazione necessaria con questa individualità, rimane in mio arbitrio di applicare lo stesso nome ad indicare l'individualità di un altro ente, diverso da quel primo che pure colla stessa voce ho nominato.

E così talora avviene veramente. Un padre, a cui nascano dodici figli, può imporre a tutti sucessivamente il nome proprio di Pietro. Io voglio supporre di più, che si raccogliessero in un'adunanza tutti quelli che vivono presentemente al mondo, a'quali è stato imposto nella nascita il nome di Pietro: noi avremmo in tal caso non pur dodici persone col nome di Pietro, ma forse molte centinaia di Pietri. Ora io domando, perchè questo nome di Pietro si trova essere applicato a così gran numero di persone, consegue forse ch'egli si possa chiamare un nome comune? non mai. Egli è rimasto quel nome proprio ch'egli era, sebbene nel fatto egli sia stato reso comune a tante persone; e la ragione è chiara. L'essere nome proprio o comune non dipende da questo che si nomini per esso un solo individuo o più; dipende dalla maniera ond'esso li nomina. Se li nomina contrassegnandoli con una qualità comune, come fa la parola *uomo*, che contrassegna gli uomini colla umanità; esso è nome comune. Se poi li nomina senza contrassegnarli con una qualità comune, ma a dirittura come individui, senz'altra relazione tra il nome ed essi che quella posta dall'arbitrio di chi ha inventato il nome, questo nome è proprio. Così, quando gli uomini tutti si chiamassero col nome di Pietro, non

seguirebbe altro da ciò, se non che ciascuno avrebbe due nomi, cioè quello di uomo che sarebbe comune, e quello di Pietro che sarebbe proprio. E in vero anche presentemente ciascuno suole aver due nomi, il comune ed il proprio; ed è un puro accidente, che i nomi proprî sieno diversi od uguali; chè potrebbe anche esservi un nome solo; e in fatti i nomi proprî sono assai pochi verso al numero di tutti gli uomini.

147. Di che si scopre una nuova fallacia nel discorso dello Smith, ove dice che il selvaggio cangia i nomi proprî in comuni col solo applicarli a più individui, senza rendere altra ragione di ciò; quasi che il nome proprio diventasse immantinente comune col solo applicarlo che si fa a più individui. Tanto è lungi che il nome proprio, applicandolo a più individui, diventi comune, che anzi, quand' anche il nome Pietro, come dicevamo, fosse applicato a tutti gli uomini di una provincia, o d'un regno, o di tutto il mondo, non cesserebbe d'essere un puro nome proprio, chè non indicherebbe gli uomini per la *qualità* loro *comune*, ma per la individualità di ciascuno.

Poniamo dunque che il selvaggio avesse imposto un nome proprio alla prima caverna da lui conosciuta, ov'egli si ripara dall' intemperie dell'aria, n'avesse dato uno al primo albero, de' cui frutti satolla la sua fame, ed uno n'avesse parimente imposto al primo fonte a cui spegne la sua sete. Poniamo ancora, che poi vedesse una, due, tre simili caverne, uno, due, tre alberi e fonti simili; e che finalmente egli avesse imposto a queste nuove caverne, alberi e fonti da lui veduti, lo stesso nome che ai primi. Noi avremmo quattro caverne, quattro alberi e quattro fonti denominate col medesimo nome.

Ora, dopo ciò, ci resta ancora a vedere se il selvaggio, che applica questo solo nome a quattro cose simili, l'abbia loro applicato come nome proprio, o come comune. Nè in uno, nè nell'altro caso può dirsi che il nome, ond'ha chiamata ciascuna delle quattro caverne, de' quattro alberi o de' quattro fonti, segni delle collezioni d'individui, come dice lo Smith; chè que'

nomi non segnerebbero pur mai altro che una delle quattro caverne, de' quattro alberi, de' quattro fonti in particolare, e non sarebbevi per questo ancora un nome collettivo, quando non si rendano que' nomi plurali, e invece di dire caverna, albero, fonte, non si dica caverne, alberi, fonti. Una differenza sola passerebbe tra l'essere que' nomi imposti dal selvaggio a que' quattro individui come comuni o come proprî: cioè che, essendo comuni, contrassegnerebbero gl' individui dalle loro qualità comuni, vale a dire dalle qualità che racchiude l'idea di caverna, albero, fonte; mentre, essendo proprî, segnerebbero ciascuna delle quattro caverne, alberi e fonti, non per le qualità loro, ma in se stessi come cose individuali, e i nomi sarebbero scelti dall'arbitrio senza che vi avesse relazione alcuna tra il nome e la natura della cosa.

ARTICOLO VIII.

SESTO MANCAMENTO: NON OSSERVA CHE I PRIMI NOMI IMPOSTI ALLE COSE FURONO NOMI COMUNI.

148. Per me, credo più verisimile che i nomi imposti dal selvaggio al suo *albero*, alla sua *caverna*, al suo *fonte* dovessero esser comuni fino dal cominciamento.

Si osservi che non si suole generalmente porre de' nomi proprî ad oggetti del genere di quelli di che parliamo, cioè caverne, alberi, fonti ecc.; ma che piuttosto si suol mettere i nomi proprî alle persone, a' luoghi, a' fiumi ecc., poich'è necessario che queste cose non si confondano insieme. Non vi ha per solito la stessa necessità d'individuare con un nome proprio un albero, una caverna, un fonte; e, se v'ha, ciò suol farsi mediante le adiacenti circostanze.

Si dirà, a ragion di esempio, la caverna di Polifemo, dall'uomo che l'abita; o la caverna di Ebron, dal paese ove ella si trova; il cedro del Libano; la rosa di Gerico; la palma di Cades, da' luoghi ne' quali germogliano tali piante; il fonte di

Jacob, da colui che l'aprì o lo scoperse o l'adoperò; il fonte dell'acqua salutare, dalla qualità salubre del liquore, e così via. Egli non c'è mai tal bisogno, che stringa gli uomini ad inventare per tutte queste cose de' nomi proprî.

149. Di qui possiamo conoscere perchè i nomi proprî, cioè que' nomi, che s'applicano a notare la sostanza individuale della cosa, non sieno già i più frequenti, ma in tutte le lingue, eziandio le più ricche e lussureggianti, manchino ad un infinito numero d'oggetti; laddove non v'ha cosa del mondo che di qualche nome comune sia sprovveduta. Il nome comune è più necessario del proprio; ed è verisimile che gli uomini non inventassero i nomi proprî se non allora che s'avvidero confondersi insieme, senza di quelli, le cose simili; dico quelle sole cose simili, che loro distinguere bisognava, e ciascuna da sè nominare: il che non poteano essi fare senza fermare a ciascuna un nome, il quale segnasse quella propria e individuale natura, che sola segrega un particolare da tutti gli altri della stessa specie per modo che cogli altri non si possa confondere e accomunare.

150. E ciò che in questo discorso merita ogni attenzione si è, che l'imporre un nome a quella proprietà singolare d'un ente, che lo individua e discerne fuori da tutti gli altri della medesima specie, esige molto più fatica di astrazione che l'imporre un nome che l'appelli per una sua qualità comune; chè, parlando de' corpi, le *qualità comuni* degli esseri corporei son quelle che prime feriscono i nostri sensorî, e che prime da noi si conoscono: sicchè egli è assai più verisimile che noi nominiamo un ente da queste sue qualità, che non dalla sua propria individual sostanza, la quale, separata dalle qualità accidentali, non ci cade sotto i sensi, e con una astrazione, o piuttosto con una serie d'astrazioni noi la separiamo da tutte le altre sue qualità. Io credo pertanto, e creder credo il vero, che nello sviluppo dello spirito umano sia solamente dopo un assai lungo tratto di tempo, e dopo che l'uomo fece molti confronti tra le cose d'una specie, ch'egli s'accorge distintamente

ed espressamente, oltre alle qualità comuni che cadono sotto i suoi sensi, avervi un qualche cosa di così proprio nell'ente, di così unico, che per esso non si confonde giammai con altri e anzi da tutti si segrega, e quel qualche cosa è egli medesimo.

Il selvaggio dunque immaginato non sarà punto indotto, per mio avviso, a dare un nome proprio al suo albero, alla sua caverna, al suo fonte nel primo principio; ma solo assai più tardi, allora che, avendo già veduto molte caverne, molti alberi e fonti, sarà giunto colla sua mente a separare l'individualità di ciascuno, e più ancora a sentire uno stretto bisogno di segnare con un nome la loro individualità e realità, affinchè, parlando forse alla donna sua od a' figliuoli, valga ad indicar loro precisamente quella caverna, quell'albero, quel fonte, sicchè quelli non li possano cogli altri alberi, caverne e fonti confondere: la quale necessità io credo però, che nello stato selvaggio non gli debba venir mai, e neppur molto appresso, quand'abbia cominciato ad incivilirsi, e fatti nella civiltà più passi; chè, ove gli venga il bisogno di segnare quegli oggetti individualmente, fuor di dubbio egli il farà prima per un'altra più facil maniera che per quella difficilissima dell'invenzione de' nomi proprî, come sarebbe, col contesto del discorso, o cogli aggiunti accidentali di cui abbiamo toccato, o con altra qualsiasi industria.

151. Come poi non si può conoscere se un nome sia comune, dal solo esaminare se con quel nome s'appellino più individui; chè si potrebbero appellar più individui con un medesimo nome proprio; così viceversa non si può accertarsi se un nome sia proprio dal solo sapere che con esso si nomina un solo individuo; chè anche un solo individuo può nominarsi con un nome comune. Così, se di tutto l'uman genere soprastesse un uomo solo, quest'uomo non avrebbe bisogno alcuno del nome proprio, ma a lui basterebbe il comune di uomo, non potendo esser confuso con altri; e quel nome non si rimarrebbe però dall'esser comune, giacch' esso non indicherebbe un individuo mediante la sua propria individualità, ma mediante l'umanità da lui posseduta, qualità che, per accidente, possiede

egli solo, perchè altri uomini non ci vivono, ma che potrebbe da molti altri individui ugualmente essere posseduta, a' quali tutti converrebbe lo stesso nome; il che fa sì che la natura del nome sia d'esser comune.

E questo è tuttavia più di una semplice conghiettura cavata per un lavoro d'immaginazione, siccome è il racconto dello Smith: egli è il fatto medesimo che noi vediamo descritto nelle sacre carte, le quali ci parlano di un tempo ove un solo uomo era sopra la terra. E ci dicono che a quest'uomo non fu già dato un nome proprio, del quale non avea alcun bisogno, ma gli fu imposto il nome comune di *uomo,* chè *Adamo* in ebraico non vuol dire che *uomo.* E acciocchè si veda meglio come un tal nome era comune veramente, guardisi all'origine sua: veniva dalla parola *terra,* di cui le sacre carte ci dicono composto l'uomo, ed era ordinato a significare « un ente composto di terra ». Dunque la prima persona nominata al mondo non fu chiamata col nome della sua individualità, ma col nome d'una qualità comune a tutti gli uomini che dovean venire dopo di lei, e però con un nome comune.

152. In luogo dunque di ricorrere ad un selvaggio immaginario, in luogo di perdersi nella formazione d'ipotesi, che è metodo, di consenso comune, antifilosofico, si potea desiderare e aspettare dalla sagacità de' nostri filosofi che avessero consultati i monumenti dell'antichità, che danno i fatti reali.

Mediante l'indagazione di questi fatti, essi sarebbero venuti a dubitare di quella loro sentenza, che pure a prima vista sembra certissima, cioè che « i nomi proprî sieno stati inventati prima de' nomi comuni ».

Egli è appunto in somiglianti proposizioni, le quali hanno in sè una ingannevole evidenza, che giacciono occulti gli errori più perniciosi; e di là è più difficile a trarli in piena luce; la falsa evidenza conduce ad abbracciar gratuitamente quelle proposizioni anche uomini per altro circospetti, uno dei quali a' nostri tempi si reputa il signore Stewart, e fa che si credano dispensati dal diligente e faticoso studio de' fatti.

Se questi rispettabili filosofi avessero, come dissi, esaminato onde i primi uomini abbiano veramente imposti i nomi alle cose, essi avrebbero riconosciuto, a non più dubitarne, che que' nomi antichissimi non erano mai arbitrarî, siccome sono i nomi proprî, cioè non indicavano l'individualità della cosa, ma sempre una proprietà comune della medesima. Caino, volea dire possessione, cosa acquistata, posseduta; ed Eva gl'imponea questo nome, dicendo: « Ho posseduto coll'aiuto divino una nuova cosa ». Egli è chiaro che questo è nome comune, perchè conviene egualmente a tutte le cose acquistate novamente possedute. Abele, vuol dire vanità; Eva, vivificante; Seth, ente sostituito; Enoch, dedicato; Lamech, povero, umiliato: tutti nomi comuni: e così dicasi degli altri nomi ebraici di persone o cose, i quali sono tutti formati a questa guisa, che l'individuo è significato mediante una qualità comune, e perciò sono veri nomi comuni (1). La stessa osservazione può farsi de' nomi greci e

(1) La più antica notizia, che porga la storia circa l'imposizione de' nomi, è il celebre passo del Genesi (cap. II, 19), nel quale si narra che Adamo impose a tutti gli animali creati da Dio il nome loro; dopo la quale narrazione il sacro storico aggiunge: *Omne enim, quod vocavit Adam animæ viventis, ipsum est nomen ejus*. Eusebio, spiegando questo passo, dice che Mosè volea con ciò significare come i nomi imposti da Adamo agli animali esprimevano la loro natura: *Cum ait*, ipsum erat nomen ejus, *quid aliud quam appellationes, uti natura postulabat, inditas esse significat? (Præp. Evan.*, I. XI, c. VI). Ora questi nomi imposti alle specie diverse degli animali da Dio creati, in tal modo che significavano la natura loro, non sono altro che appunto de' *nomi comuni*: sicchè il più antico e autorevole documento, che ci rimanga sulla prima formazione del linguaggio, ci dimostra manifestamente che i primi nomi dati alle cose non furono proprî, ma sì bene comuni. Coll'opinione di Eusebio concordano ad una voce le ebraiche tradizioni e le sentenze de' rabbini; e chi fosse vago di vederle raccolte, non avrebbe che a leggere Giovanni Buxtorfio il figlio *Dissert. philologico-theologicæ* I, § XXIV) o Giulio Bartolocci (*Biblioth. magna rabbin.*, tom. I), o tale altro scrittore.

Per altro non sono le sole antichità ebraiche che ci assicurano, i primi e antichissimi essere stati i nomi *comuni*, cioè significanti la *natura* o le

di quelli di tutta intera l'antichità: nella quale si può dire con ragione, che non si è mai conosciuto il modo di creare de' nomi veramente propri, cioè indicanti la stessa individualità della cosa, come nelle lingue moderne vengono ad essere Pietro, Paolo ecc., Italia, Francia, Inghilterra ecc., Adige, Tevere, Po ecc., i quali nomi stessi sono divenuti proprî veramente dal momento che si sono perdute le loro etimologie, o che alle medesime non si pose più attenzione in proferendoli.

Per altro questi medesimi nomi proprî delle lingue moderne, tramandatici dall'antichità, sono argomento di ciò che dico; chè quanto ci rimane delle loro etimologie manifesta che in

---

qualità delle cose nominate, e non l'individualità loro; questa è l'opinione di tutta l'antichità, ed il fatto della lingue antiche. Io non ho qui tempo d'estendermi a recar di ciò quelle innumerevoli prove che io potrei; ma mi basta osservare che il Cratilo di Platone è in sostanza rivolto a provare pur questo medesimo, cioè che i nomi furono antichissimamente imposti alle cose non per arbitrio, ma per ragione; che, dovendosene imporre di nuovi, si deve parimente cercare, sull'esempio de' primi che hanno nominate le cose, di trovare ed imporre nomi tali che esprimano le qualità, la natura delle cose che si vogliono nominare; e che finalmente, dovendo noi usare i nomi già imposti, si vogliono usare con tutta la proprietà, acciocchè rispondano appunto al loro significato.

Egli è in gran parte per questo medesimo, cioè perchè i nomi antichissimi erano comuni, ossia indicanti le *qualità comuni*, le *specie*, le *essenze*, che s'avea come ferma sentenza e universale appresso gli antichi, nella scienza de' nomi consistere tutta la sapienza, doversi i nomi gelosamente ed immutabili custodire e tramandare a' figliuoli come s'erano ricevuti dai padri, qual preziosa e sacra eredità, che rinserrava il deposito della religione e del sapere, e il segreto dell'umana felicità.

Dal medesimo fonte vennero ancora le superstizioni poste nell'uso di certi nomi; chè quella riverenza che loro s'avea, e quell'importanza che loro davasi da' vecchi nel doverli custodire intatti e tramandare a' posteri, si mutò appresso in una venerazione cieca e confusa, e passò così a quell'eccesso, al quale sempre mai è inclinata di rovesciare ogni passione dell'uomo, eccesso nel quale la fantasia trovasi come in suo regno, e vi produce i più capricciosi effetti.

antico tutti avevano un loro significato, e non erano punto de' suoni arbitrarî (1): il ch'è quanto dire che l'antichità avea nominato queste persone, questi paesi, questi fiumi individuali con nomi comuni, cioè con nomi che li contrassegnavano non già mediante le note loro proprie, ma mediante le note comuni a più altri esseri della medesima specie.

ARTICOLO IX.

SETTIMO MANCAMENTO:
IGNORA CHE È PIÙ FACILE CONOSCERE NELLE COSE CIÒ CHE È COMUNE, DI CIÒ CHE È PROPRIO.

153. L'antichità ci mostra dunque che l'invenzione de' nomi comuni è assai anteriore di tempo a quella de' nomi proprî; che

---

(1) Di qui gli antichi trovavansi in acconcio di fare l'osservazione della priorità de' nomi *comuni* sui nomi *proprî*, assai più che noi non siamo.

Aristotele la fece nel libro I, c. I, *Delle cose fisiche*. Ivi egli osserva chiaramente che l'uomo inventa prima de' nomi comuni, e poi de' nomi proprî.

È poi singolare il vedere come Aristotele appoggia la sua opinione ad un fatto similissimo a quello che riporta lo Smith, per dimostrare appunto il contrario; tanto è vero che i fatti, ove non siano accompagnati da un buono e retto intendimento in chi ne fa uso, non valgono a condurre per se medesimi alla verità, ma sono anch' essi occasione d'abuso e d'errore.

Lo Smith vi dice: « Il selvaggio chiama col nome imposto alla sua caverna tutte le caverne che vede, dunque egli inventò prima il nome proprio e poscia lo rese comune. »

Aristotele vi dice: Il fanciullo chiama col nome di *padre* tutti gli uomini che vede, fino che non ha imparato a discernere il *padre* suo dagli altri uomini; dunque il nome ch'egli dà a suo padre, per lui è un nome comune, e non restringe il significato di questo nome comune, a segnare con esso il solo suo padre, fino che non s'accorge delle differenze, e perciò dell'error suo nel prendere il padre per un uomo qualunque. Quindi il suo intendimento procede dal generale al particolare, dal genere alle differenze che gli fanno conoscere la specie.

le lingue antiche solevano adoperare de' nomi comuni anche allorquando avevano necessità di nominare de' particolari individui; e che non si trovano nomi veramente proprî se non nelle lingue moderne.

E dietro a questo fatto, esaminando noi meglio la natura della cosa, troviamo che un tale andamento dello spirito umano nella formazione delle lingue, strano nel primo aspetto, è pur naturale, e l'unico che egli far possa: poichè una maggior forza di astrazione ci bisogna a notare e nominare l'individualità stessa degli enti, che non a dar attenzione alle loro qualità comuni e imporre un nome che mediante di queste gli esprima. Egli è ancora naturale e necessario, che il primo bisogno degli uomini sia quello di chiamare gli enti colle loro qualità più generali; che appresso si manifesti la necessità di nominarli con delle qualità più speciali, quando cioè incontra che senza questa specificazione essi si confondano insieme, risentendo l'uomo danno o molestia di questa confusione: che, procedendo via più innanzi l'esperienza e l'uso che l'uomo fa delle cose, egli esperimenti la necessità di distinguerle in fra loro per classi minori, e di nominarle con nomi via meno comuni; e finalmente che in ultimo, in uno stato di società molto avanzata, sorga a lui il bisogno di segnar con de' nomi proprî gli stessi individui, i quali nomi proprî perciò sono gli ultimi che vengono inventati, e quelli che danno l'ultimo complemento e perfezione alla favella.

Di qui è che nessuna cosa manca del nome comune; non tutte hanno quello del genere; un minor numero hanno anche quello della specie; e finalmente troppo meno di un millesimo delle cose sono di nome proprio nominate, e queste pochissime ancora solo nelle lingue moderne: e di qui medesimamente apparisce che i rispettabili filosofi di cui parliamo, abbandonando i fatti per seguir dietro alle loro speculazioni ipotetiche, in descrivendo il progresso dello spirito umano nella formazione delle lingue e de' pensieri, hanno cominciato là dove avrebbero dovuto appunto finire; hanno supposto che il primo

passo dello spirito umano sia l'ultimo; che la prima operazione sia l'imposizione de' nomi proprî, mentre questa non si fa che alla fine: chè ella suppone la più bene avanzata coltura sociale: a tale che anche nelle lingue moderne d'Europa, pur tanto perfezionate, e frutto di uno sviluppamento di migliaia d'anni felici dell'influenza del Cristianesimo, si ravvisa ne' nomi proprî l'origine loro ed il loro primitivo stato di nomi comuni.

ARTICOLO X.

OTTAVO MANCAMENTO: IGNORA COME I NOMI COMUNI PASSINO AD ESSER PROPRÎ.

154. Laonde, allorchè lo Smith pronunciò con tanta sicurtà che la caverna, l'albero, il fonte particolare, di cui il suo selvaggio ebbe la prima notizia, furono *senza dubbio* i primi oggetti ch'egli segnò de' nomi proprî, i quali trapassarono ad esser poscia comuni quand'egli ad altri individui-li accomunò, allora disse appunto il contrario di ciò che avvenne: egli disse che tutti i nomi, che abbiam ora comuni, furono nomi proprî a principio; ed in quella vece tutti i nomi proprî, che noi abbiamo, furono a principio comuni.

E gli avvenne questo errore da un inesatto concetto di ciò che costituisce il nome proprio ed il nome comune. Egli credette, e sembra vero nel primo aspetto, che nome proprio sia quello onde un solo individuo è nominato, e nome comune quello onde sono nominati più individui. Ma in questo concetto egli prendeva ciò che accidentalmente succede de' nomi proprî e de' nomi comuni, per ciò che costituisce propriamente la loro natura. E di vero egli suole avvenire che il nome comune si applichi a più individui, e il nome proprio ad uno solo, ma questo è per accidente; mentre, come abbiam veduto, potrebbe darsi il contrario, e talora si dà che il nome comune si applichi ad un individuo solo, non restandosi dall'esser comune, e per converso il nome proprio si applichi a più, non restandosi dall'esser proprio; chè veramente sì il nome proprio come il comune non s'applica giammai che ad un individuo solo alla volta,

e non v' ha tra loro se non questa differenza, che quando l'individuo è chiamato pel nome comune, egli allor viene chiamato e contraddistinto da una certa qualità sua, della quale più altri individui partecipano o possono partecipare; mentre, quand'egli è chiamato pel suo nome proprio, viene segnato nella sua stessa individualità, cioè in quello ch'egli ha di proprio o d'incomunicabile a qualsiasi altro.

In luogo dunque di dire che i nomi proprî sono passati ad esser comuni, conviene anzi dire dire che si sono presi i nomi comuni e fatti servire da nomi proprî, trasportandoli ad esprimere quell'individualità degli enti, che dinanzi non era espressa, ma sottintesa.

E, per chiarir meglio come ciò possa essere avvenuto, ci bisogna riflettere che un nome comune, indicando un individuo mediante una qualità ch'esso possiede in comune con altri, non lo determina punto per sì fatto modo, che lo divida dagli altri tutti che la qualità stessa partecipano: un tal nome dunque di sua natura non è proprio, cioè d'un individuo determinato. Ora egli non diventa proprio che mediante una tacita convenzione (1),

---

(1) Anche prima che il nome comune passi a divenir nome proprio per convenzione, egli s'usa talora ad indicare degli individui. Quando ciò avviene, si suol supplire alla indeterminazione del nome colle circostanze esterne che accompagnano l'atto nel quale egli si pronuncia. Così, trapassando un uomo solo per via, e volendo io con lui parlare, grido alla sua volta: *O uomo, ascoltami*; ed egli a questa voce si ferma e volge a me il volto, applicando a sè quel nome comune di uomo che ha sentito da me proferire, nè egli può sbagliare applicandolo a se stesso; chè non son altri uomini nella via. Che se altri uomini v'avessero, potreb'essere che al grido mio, *O uomo*, molti si voltassero a me nel medesimo tempo, appunto perchè il nome è a tutti loro comune; ma dove ciò avvenisse, io determinerei tosto quell'uomo a cui io parlo, col gesto della mano, o colla sola direzione delle parole, o con altri cenni acconci a determinare ad un individuo la voce comune che adopero.

Ora i primi nomi dati alle cose devono essere stati appunto *comuni* in se stessi, ma adoperati e considerati dagli uomini che gli usavano come

o, per dir meglio, una convenzione espressa pur col fatto, per la quale gli uomini affiggono quel nome, di natura sua comune,

---

nomi *proprî:* cioè a dire, sebbene il nome non esprimesse che una *qualità comune*, tuttavia essi v'intendevano sempre unito l'individuo, ed a questo lo riferivano col loro pensiero tacitamente. Infatti, la mente nostra nel primo suo stato, mentre non è avvezza ancora a fermarsi nelle astrazioni, corre sempre alla realtà degli oggetti.

L'ordine delle idee a cui la mente umana riflette è il seguente: 1° Prima di tutto essa ha l'idea dell'essere, ma non riflette ad essa, nè ci mette attenzione se non dopo che a tutte le altre, si può dire: non comincia dunque da questa la serie delle *idee riflesse;* 2° Poi acquista le percezioni degli individui mediante i sensi, e queste sono composte *a*) di nozioni comuni (idee), e *b*) del proprio e reale sensibile. In questo duplice termine della percezione dapprima l'attenzione umana si ferma ed occupa; 3° Appresso solamente incominciano le *astrazioni*, mediante le quali l'umana attenzione si pone nelle sole nozioni più comuni.

Ora l'uomo non nomina se non l'idea sopra la quale *riflette*; non quella a cui punto non bada, a cui non attende. Le prime idee nominate sono dunque idee applicate ad individui. Questo fu che condusse in errore, a mio parere, lo Smith. Egli da ciò dedusse che dunque i vocaboli primi dovessero essere de' nomi proprî; ciò che è contro la storia, e quindi anche contro la ragione. Non aveva egli osservato la natura delle idee applicate ad individui; presumeva che con idee semplici si pensasse la individualità senz'altro. In vece di ciò, quelle idee, con cui si pensano gl'individui, sono nozioni comuni unite all'elemento proprio e reale. Ora noi diciamo che, sebbene le prime idee nominate non sieno semplici idee, ma coll'applicazione loro ad individui (percezioni, o memorie di percezioni); tuttavia questa nominazione si fa dalla parte delle nozioni comuni comprese in esse, e quindi hannosi de' nomi comuni, che l'intenzione di chi li usa e le circostanze esterne rendono atti a nominare cose individuali.

Se le prime idee nominate sono individuate, le seconde sono astrazioni, cioè le idee delle nozioni comuni comprese nelle idee individuate. Il separare queste nozioni comuni, l'affissarle in uno stato d'isolamento, e finalmente il nominarle, questa è la susseguente operazione dello spirito umano.

Abbiamo detto che le idee individuate si nominano da ciò che hanno di comune; e che questi nomi comuni indicano individui, unicamente per ciò che vi sottintende lo spirito di chi li usa, il quale non li adopera senza

a segnare un ente particolare. Sicchè il nome comune vale a nominare un individuo: ma questa sua attitudine d'indicare e nominare l'individuo non è espressa nel nome stesso, ma vi rimane sottintesa e nascosta nello spirito di quelli che ad indicarlo pure quel nome particolare adoperano. Ed avviene questo fatto, che l'individualità non si esprima direttamente, ma solo si sottintenda nell'uso de' nomi comuni ove s'applicano ad individui, appunto per quella difficoltà che incontra la mente umana in astrarre l'individualità, la quale è una dell'ultime operazioni che si sogliono fare e delle più malagevoli.

---

riferirli col pensiero ad individui. Questo è vedere il comune negli individui: ora si tratta di vedere il comune in separato dagl'individui, e in questo stato nominarlo.

Quindi le due questioni « come lo spirito può fare le prime astrazioni (universalizzazioni) » e « come può nominarle ».

Ed è evidente, che, supponendo nello spirito umano in movimento la facoltà di astrarre, supponendo cioè la prima questione risoluta, non c'è più difficoltà ad intendere come lo spirito possa nominare gli astratti concepiti.

Egli può nominarli tanto co' nomi comuni, come *uomo, animale* ecc., quanto co' sostantivi indicanti astrazioni, come *umanità, animalità* ecc.

Riguardo ai nomi comuni, li possiede già; tutto si riduce a sapere, rispetto a questi, com'egli cominci ad adoperarli per nomi meramente comuni, cioè senza riferirli ad individui determinati: il sapere come lo spirito possa far questo, è sapere com'egli venga mosso alle prime sue astrazioni; dipende perciò interamente dalla prima delle due proposte questioni.

Riguardo poi ai nomi indicanti astratti, non è parimente più difficile l'inventarli, quando si supponga che lo spirito sia giunto a riflettere sulle qualità astratte delle cose prese in separato dalle qualità proprie, perchè l'uomo può nominare qualunque idea, purchè la fissi riflettendo sopra di essa la sua attenzione. Tutto dipende dunque dalla prima questione « come lo spirito umano venga mosso alle prime astrazioni ».

Ora l'uomo ha bisogno di essere aiutato a ciò da qualche *segno esterno* (lingua) che segni la cosa astratta da sè sola; e tale che sia atto a fissare la sua attenzione, e nella sola qualità astratta concentrarla. Di qui l'impossibilità che l'uomo solitario inventi da se stesso col suo puro pensiero un linguaggio che a ciò gli serva.

155. Riassumendo dunque: ritengasi che il primo passo, che dà lo spirito umano verso la conoscenza dell'individualità, si è quello di percepirla accompagnata e ravvolta con tutte le altre qualità comuni, e di affissarla coll' attenzione meno distintamente di queste.

Che quindi lo spirito, al cominciamento, segna co' nomi le qualità comuni: e appresso si giova di essi per indicare l'individualità: l'idea però di questa non è ancora da lui distintamente osservata, e perciò non atta ad essere espressa da sè sola con un nome proprio. Il che, come dicevamo, è così difficile, che appena nelle lingue moderne qualche esempio se ne ritrova.

Adunque, se noi vogliamo ritornare al nostro selvaggio, e siamo vaghi di farlo inventore de' nomi della sua caverna, del suo albero, del suo fonte, dobbiamo dire che verisimilmente tenesse il seguente procedimento nel suo lavoro.

Osserverà, a prima giunta, nella sua caverna, nell'albero suo, nel suo fonte, qualche qualità delle più appariscenti e che più prontamente e vivamente i suoi sensi feriscono; sì come nella caverna, la qualità d'esser cava; nell'albero, la qualità d'esser forse noderuto e robusto, o di rilevarsi dal suolo e cimeggiare alto sopra il suo capo; nel fonte, la qualità di esser profondo, o quella del salire dell'acqua, od altra tale: poi mediante queste qualità, egli inventerà de' nomi veramente comuni, i quali equivarranno, nell'interiore della sua mente, a queste proposizioni: « ciò ch'è cavo, ciò che è robusto, ciò che è sublime, profondo, o sagliente ».

Fatto ciò, egli usurperà questi nomi comuni ad indicare la particolar sua caverna, il suo particolare albero e fonte; chè l'uso del nome comune è quello di essere applicato, ugualmente che il proprio, ad oggetti individuali, e non differisce, come dicevamo, dal proprio, che nel poter essere applicato ugualmente a tutti quegli oggetti che possedono le qualità da lui segnate ed espresse: la quale accomunabilità, per così esprimermi, viene ristretta e tolta dalla attenzione di lui che lo usa, e dalle circostanze nelle quali lo usa.

Io voglio porre dunque collo Smith, giacchè egli ci trae in queste supposizioni, che nel principio il selvaggio non conosca che una caverna sola, un albero solo, un fonte solo. E ciò posto, egli non può applicare i nomi da lui inventati che a quella caverna, a quell'albero, a quel fonte che solo conosce. Ma ov'egli viene a scoprire altre caverne, altri alberi e altri fonti, dico ch'egli immediatamente s'avvede che ciò ch'è cavo, ciò che è robusto, ciò che è sagliente, non è cosa unica al mondo, ma che troppo più ve n'hanno di quelle cose cave, di quelle cose robuste, di quelle saglienti, e che quindi i nomi da lui trovati ad esprimer cosa a cui convengono queste varie qualità, segnano già da se stessi ed esprimono ciascuna di quelle caverne egualmente che la prima, ciascuno di quegli alberi e di que' fonti.

Il nostro selvaggio applicherebbe dunque, e questo sarebbe un secondo passo, i suoi nomi comuni a più caverne, a più alberi, a più fonti; e così quel nome, che era comune fino a principio, non soffrirebbe altra mutazione, se non quella di esser adoprato realmente a nominar più individui, tutti per altro presi singolarmente, mentre prima non s'adoperava che per un solo.

Ma allorquando il selvaggio nostro riconoscesse il bisogno di distinguere la sua caverna da tutte le altre, egli farebbe un terzo passo: e non sarebbe ancor quello dell'invenzione de' nomi proprî; ma probabilmente distinguerebbe le diverse caverne della sua foresta con qualche aggiunto, come co' pronomi possessivi *mio, tuo, suo*, dicendo la caverna *mia*, la caverna *tua*, la caverna *sua* ecc. (1); o in qualunque maniera fosse questa frase composta, ella sarebbe sempre tale che indicherebbe la caverna a lui appartenente, o la caverna appar-

(1) Cerchisi il fatto: nelle lingue antiche si trovano molti nomi veramente composti del nome comune, e del pronome possessivo affissovi; p. e. in ebreo *Sarai* significa « la signora mia », e così dicasi di tant'altri che terminano colla lettera *i* indicante il pronome possessivo *mio*.

tenente a quello con cui parla, ovvero la caverna appartenente ad un terzo.

E così, innanzi di pervenire all'invenzione di nomi proprî, a lui converrebbe di fare ancora una lunga via; converrebbe ch'egli si cessasse dall'essere selvaggio; che si aggregasse in società; che la società nata nelle sue selve, prima ristretta e domestica, poi si rallargasse, facesse degli avanzamenti molti verso una coltura e una civiltà, e che finalmente ella aggiungesse lo stato della perfezione: uno stato di tale e tanto incivilimento, ove gli uomini si fanno capaci delle più fine e delle più protratte astrazioni e di fermarsi in esse: ove si moltiplicano i bisogni fattizî: ove i bisogni morali si sviluppano, si diramano, si raffinano: que' bisogni che sospingono gli uomini a distinguere continuamente via più le cose in fra loro (1) e

(1) L'osservazione che fece il capitano Cook, e che Dugald-Stewart reca in argomento della dottrina dello Smith, serve piuttosto a provare mirabilmente il contrario; e nel mentre che d'una parte viene in conferma della dottrina da me esposta, dall'altra dà un esempio della gran differenza che passa tra l'allegare de' fatti e l'allegarli a proposito.

Lo Smith e lo Stewart vogliono che il selvaggio inventasse prima i nomi *proprî*; che quindi li rendesse *comuni* coll'applicarli a più cose simili, e che questi nomi applicati a più cose simili tenessero luogo di *specie* e di *genere*: così essi descrivono il progresso onde gli uomini pervennero alla formazione de' generi e delle specie.

Ecco qual sia l'osservazione che fece il capitano Cook approdato alla piccola isola di Wateeoo ch'egli visitò venendo dalla Nuova Zelanda alle isole degli Amici. « Gli abitatori di quest'isola, egli dice, non osavano accostarsi « alle nostre vacche ed a' nostri cavalli, e non si facevano alcuna idea « della natura di questi animali. Ma i montoni e le capre non superavano « la loro levatura. Essi ci fecero intendere che bene sapevano che erano « degli uccelli ». Dopo questo racconto, il viaggiatore aggiunge: « Sembrerà « forse incredibile che l'ignoranza possa andar tant'oltre da commettere un « simile errore, poichè nè il montone nè la capra rassembra punto a un « animale alato. Ma bisogna osservare che questi popoli non conoscevano « altri animali terrestri che il porco, il cane e gli uccelli. Essi vedevano « assai bene che le nostre capre e i nostri montoni erano al tutto differenti

a partire le classi maggiori in classi minori, e disegnar le specie più ristrette e più vicine all'individuo, a distribuirle in tutti i modi possibili, necessarî ed arbitrarî, e finalmente a fissare anche gli individui stessi con nomi che segnino esclusivamente la loro individualità, ultima e più raffinata operazione.

« da quelle due prime classi da lor conosciute, e quindi conchiudevano « ch'essi appartenessero alla terza, nella quale essi sapevano avervi grande « varietà di specie. »

Per me io credo più facile che il nostro viaggiatore, mal conoscente della lingua di quegli isolani, abbia preso sbaglio nell'intendere ciò ch'essi dicevano, anzichè io mi persuada che quegli isolani, i quali erano pur forniti di sensi, non abbiano veduto che i montoni e le capre rassomigliavano più ai porci e ai cani che non sia agli uccelli.

Ma, giacchè il signor Stewart non fa difficoltà a prestar fede a questo racconto, mi contenterò di osservare che tanto è lungi che col medesimo si possa provare il passaggio da' nomi proprî ai nomi comuni, che anzi in esso non si parla se non di nomi comuni. Quegli isolani avevano i nomi delle specie, e non i nomi degli individui, e li applicavano a quegl'individui che nella specie da' que nomi significata si contenevano, o che potevano in qualche modo ridursi ad essa. Coll'applicare un nome comune a più individui, non si estende il suo significato; ma, volendo anche supporre che quegli isolani estendessero il significato della parola *uccelli*, l'estensione sarebbe da una specie di cose meno estesa ad una più estesa, e però sarebbe sempre da specie a specie, e non da individuo a specie: il che è dove sta il difficile a spiegare, e alla cui spiegazione indarno si reca il racconto suddetto.

Oltre a ciò, quando si ha un vocabolo, ricevuto nell'uso comune a significare una specie di cose; se v'ha alcuno che usurpi lo stesso vocabolo ad indicare un oggetto che in quella specie non si contiene, egli è più giusto il dire che costui commette errore nel significato del vocabolo, o nel giudizio che fa su quell'oggetto a cui applica il vocabolo, facendolo entrare in una specie di cose, alla quale non appartiene; anzichè il dire che il vocabolo stesso abbia ricevuto un'estensione maggiore di significato. Così se vedendo un camello, io dirò, egli è un cavallo, avrò preso un errore sulla specie dell'animale, o sul valore della parola cavallo, e non sarà già che la parola abbia ricevuto un significato più esteso; un tale significato non può riceverlo, fino che non concorra a darglielo l'uso comune degli uomini.

ARTICOLO XI.

NONO MANCAMENTO: NEL PASSO DI SMITH, COL QUALE SI VUOLE SPIEGARE LE IDEE ASTRATTE, NULLA DI CIÒ SI RACCHIUDE.

156. Fino a qui non abbiamo fatto altro che considerare il progresso della lingua che abbiamo supposto formarsi dall'uomo: non abbiamo esaminato che il prodotto esterno dell'interna operazione dello spirito: non siamo ancora entrati nello spirito, nè abbiamo perscrutato per qual lavoro, e con quali facoltà si possa avere il detto esterno prodotto della lingua. Quando noi avessimo descritte e dimostrate esistenti in noi le facoltà ad un tale lavoro necessarie, allora i progressi sopra descritti nella formazione della lingua verrebbero ad essere spiegati; chè ci sarebbe indicata una ragione sufficiente de' medesimi ed assegnate le cause che li possono produrre.

Il più degli uomini si appaga ove veda descritto il processo dello spirito esteriormente; perchè si trattiene nell'esterior discorso: e lo stesso Stewart, volendo spiegare la maniera nella quale l'uomo forma i generi e le specie, si contenta di ciò che è racchiuso nel passo recato dello Smith, e dice che « quella spiegazione gli sembra altrettanto semplice che soddisfacente ».

Ora io voglio anche ammettere un poco, che sia tutto vero ciò che quivi ci dice lo Smith, e che veramente da' nomi proprî l'uomo sia passato ai nomi comuni e appellativi. Ma dopo ciò, io ancora confesso, che non vedo come nel passo dello Smith si racchiuda una spiegazione del modo onde lo spirito umano forma quelle classi d'individui ch'egli nomina poi generi e specie. Il dirmi che l'uomo da' nomi proprî passa ai comuni, non è ancora il dirmi che cosa, facendo egli ciò, nasca nel suo spirito; non è un esaminare l'operazione interna che nello spirito suo, corrisponde a quel passaggio de' nomi; nè un cercare quali facoltà si devano supporre per simile operazione; nè si toccano pure quelle difficoltà che hanno fatto considerare ad alcuni filosofi la formazione de' generi e delle specie, al dire dello stesso Stewart, come uno dei più difficili problemi della metafisica.

ARTICOLO XII.

DECIMO MANCAMENTO: LO SMITH CELA STUDIOSAMENTE LA DIFFICOLTÀ CHE S'INCONTRA NELLO SPIEGARE L'ORIGINE DELLE IDEE ASTRATTE.

157. E si osservi primieramente come lo Smith veli in certo modo, e nasconda a se medesimo e a' suoi lettori queste difficoltà che si contengono nello spiegare la formazione de' generi e delle specie, o, più generalmente, delle idee astratte.

Egli fa ciò somministrando a' lettori de' concetti inesatti; chè l'inesattezza de' concetti trae fuor di via lo spirito, e lo impedisce dal trovare il vero nodo della questione.

In prima ci ha fatto supporre che i nomi comuni non segnino che una collezione d'individui; e noi abbiamo veduto, ch'essi non segnano collezione, ma che si applicano a ciascuno individuo d'una data collezione o specie.

Poi, nell'uso della parola *collezione* in luogo della parola *specie*, celasi un'altra fallacia. Una collezione d'individui è sempre un numero determinato o almeno finito d'individui. All'incontro il nome specie non indica un numero determinato, ma tutti gl' individui possibili forniti di quel carattere o sia di quella qualità assunta a determinare la specie. Questa differenza rileva sommamente alla nostra questione, ed ecco in che modo.

Se si tratta di spiegare come l'uomo avendo posto un nome ad un individuo, dia il medesimo nome a cinque altri; e se si suppone che con quel nome egli non voglia indicare se non un singolo individuo per volta, senza considerare la somiglianza che l'uno ha coll' altro; non fa bisogno ch' io supponga nell'uomo altre facoltà, se non queste: 1° di percepire i singolari, 2° di applicare a ciascun d'essi un segno arbitrario. Egli ebbe qui cinque individui, e cinque segni; ma essendo indipendenti i segni tra loro, come pure gl'individui, egli ha potuto, in vece di prendere cinque voci, ripetere cinque volte la stessa voce, che in tal modo segna ciascuno de' cinque individui. Ma se all'incontro si tratta di spiegare come un nome proprio sia passato ad essere un nome comune, o in generale, come l'uomo

abbia potuto inventare i nomi comuni, allora il problema si riduce a quest'altro: « In che modo l'uomo abbia potuto nominare gli oggetti mediante una loro qualità comune ». E per rispondere a questo quesito, bisogna supporre nell'uomo le seguenti facoltà: 1° di concepire gl'individui; 2° di fissare la sua attenzione sopra le loro qualità comuni, ossia di formarsi le idee astratte; 3° di considerare gl'individui in quanto sono dotati di queste qualità comuni; 4° di esprimere co' suoni tutte e tre queste cose conosciute, cioè gl'individui come tali, le qualità comuni degl'individui, e gl'individui in quanto di qualità comuni sono forniti. Quest'ultimo modo di nominare gl'individui è ciò che corrisponde all'invenzione de' nomi comuni.

Quando dunque l'uomo forma un nome comune, egli allora non impone già un nome proprio ad un numero determinato di individui; ma segna con un nome tutti quegli individui che hanno una qualità comune.

Non cerca quanti sieno gl'individui che possedono questa qualità comune, perch'egli impone il nome in universale a tutti quelli che hanno quella qualità, sieno questi pochi o molti, o per dir meglio, a tutti quelli che la possono avere, i quali sono infiniti. All'incontro quand'egli pone lo stesso nome proprio a più individui, a lui fa bisogno di conoscere tutti gl'individui, a' quali pone il nome particolarmente, l'uno dopo l'altro. In questo secondo caso, nessuno degli oggetti individuali, non presente a colui che pone il nome, può dirsi nominato dal nome stesso: all'incontro, col nome comune vengono abbracciati anche tutti quegli oggetti, che non sono individualmente presenti alla mente di colui che inventa il nome, anzi che sono puramente possibili, e non verranno ad esister giammai. Così, poniamo, un padre imporrà il nome Pietro a nove figliuoli che gli nascono successivamente: non viene mica di questo, che il decimo figlio, che appresso gli nasce, abbia già il nome Pietro; ma il padre dee fare, perchè ciò sia, un decreto novo, e sta in lui o ripetere quel nome, o variarlo; e così quantunque volte gli nasca un novo figliuolo; chè egli può a ciascuno metter nome Paolo,

o Antonio, o Andrea, e quale altro nome gli aggrada. Al contrario avviene ov'altri inventa un nome comune, per esempio il nome uomo: questi non nomina con tale denominazione un uomo solo, o soli quegli uomini ch'egli conosce, e intende peculiarmente di nominare; ma a dirittura tutti quelli che hanno ed aver possono l'*umanità*, vale a dire quelle qualità comuni che formano insieme l'essere di uomo; e ciò egli non fa con molti decreti, ma pur con quell'uno, con quella sola imposizione di nome; chè questa imposizione è un decreto generale che dice tacitamente: « ciascuno di quelli che hanno o avranno queste qualità, io lo chiamo *uomo* ».

A formare dunque un così fatto decreto è necessario un'idea universale ed astratta, cioè non determinata a numero particolare, com'è quella che si usa nell'imposizione de' nomi proprî.

Concludiamo: se si pretende che un nome proprio sia passato ad esser comune, pur coll'essersi applicato successivamente a più individui, io distinguerò in questo modo: O quel nome s'è applicato a più individui rendendosi proprio di ciascuno, e in tal caso non s'è formato con ciò un nome comune, e quindi non si è ancora spiegata la formazione de' nomi comuni: ovvero il nome proprio, applicandosi a più individui, ha cangiato significato, e in luogo di significar l'individuo stesso, come faceva a principio, è passato ad indicare la specie, cioè gl'individui, mediante una comune loro qualità; e in tal caso resta a spiegare come questo passaggio sia avvenuto; cioè come lo spirito umano abbia mutato il significato che prima annetteva a quel vocabolo, ed all'individuo sia venuto sostituendo l'idea di una qualità comune a molti individui; e quindi com'abbia potuto trovare questa qualità comune, che cosa sia questa qualità dalla mente pure allora osservata, separata dal resto, e nominata; in somma si rimettono in campo tutti que' problemi dell'antica Ideologia, i quali colla narrazioncella elegante dello Smith e dello Stewart si ricoprivano bensì di un velo, e si sottraevano all'attenzione de' giovanetti lettori, ma non si rendeva per questo meno necessario il loro scioglimento alla spiegazione delle idee, nè meno difficile.

Laonde è impossibile spiegare la formazione de' nomi comuni, e render ragione delle idee di genere e di specie, col supporre, che nell'uomo non v'abbia altra facoltà che quella di percepire gli individui; come procaccia di fare lo Smith, e lo Stewart; tutti affaccendati a far credere, che il nome proprio si cangi in nome comune da sè, quando s'applica successivamente ad un certo numero d'individui, e che il nome comune non rappresenti per tal modo che una pura collezione d'individui, non si sa poi di qual numero, se bastino due o tre o quattro, o se ce ne vogliano di più; chè di questo non parlano; e di ciò fanno bene; giacchè il nome comune, è pur da sè applicabile a tutti gl'individui possibili di una data specie, i quali sono infiniti.

158. E affinchè s'intenda meglio a quanto falsa supposizione s'appoggi lo Smith, quand'egli s'avvisa che un nome proprio diventi comune tosto che s'applica a più individui (1), si osservi anche questo assurdo che di ciò consegue. Se, applicando un nome proprio a più individui, egli diventa comune; ogniqualvolta s'applicherà ad un individuo di più, a cui innanzi non era applicato, egli diventerà più comune; che è quanto

(1) Questa sentenza, i nostri filosofi non si danno punto cura di provarla: essi la suppongono ammessa da' loro lettori. Il loro ragionamento è il seguente: « Il nome comune è quel nome che s'applica a più individui. Dunque, per inventare un nome comune, basta che un nome proprio s'imponga a più individui: egli è fatto comune ». La prima supposizione è quella che tragettano come certa: il resto è tutto provato, *se la maggiore è certa*. Con questo lor metodo si può ir molto innanzi; si può giungere dove si vuole. Volete voi provare qualche vostra strana teoria? abbiate l'avvertenza di formare a principio una proposizione che implicitamente contenga quella vostra teoria: poi dichiaratela cosa certa, o supponetela ammessa; o, se vi vien meglio, sottintendetela nel vostro ragionamento. Indi analizzatela, tirate da essa espressamente la vostra dottrina di cui ella è già gravida: voi avrete bell'e provato facilmente il vostro assunto, poichè fino dal principio avete destramente fatto suppor vero quello che v'importava di provare. Il metodo è comodissimo.

dire, segnerà una specie più estesa di cose: il che si vede di subito falsissimo. Così se il nome Pietro sia imposto a due figliuoli, secondo lo Smith, sarà già divenuto un nome comune; ma se sarà imposto a tre, o quattro, sarà ancora più comune; e se a cinque, sei, sette e via così, più ancora.

Certo, chi voglia abusare del significato di *nome comune*, la cosa può correre: può benissimo dirsi in un senso *comune* quel *nome proprio* che s'applica ad una *collezion* d'individui singolarmente presi, cioè a quei tre, quattro o più, che vengono ad avere il nome di Pietro; ma quel nome non è *comune* nè nel senso de' grammatici nè in quello de' filosofi, chè non segna una specie od un genere di cose; noi ora cerchiam di spiegare in che modo si formino le idee di *specie* e di *genere*. Certo il nome, si fa più comune, nel primo significato, più che sono gl'individui a cui s'applica successivamente: ma il nome comune preso nel significato in cui lo piglia il nostro ragionamento, è comune fino a principio, é non si rende più comune coll'applicarlo ad un maggior numero d'individui; chè egli di sua natura appartiene già a tutti g'individui possibili di quella specie, nè più nè meno. Prendasi il nome *uomo;* s'applichi successivamente ad uno, due, tre, dieci, cento, mille uomini: significa egli per questo, altro che uomo? diventa egli perciò più comune che innanzi non era? già innanzi egli segnava non una collezione limitata, ma tutti gli uomini che sono e che saranno o che esser mai possano singolarmente presi, cioè tutti quegli enti a cui conviene l'umanità, sieno questi in qualunque luogo, in qualunque tempo, anche nella sola mente concepiti.

159. Dai sistemi de' filosofi, io appello al buon senso di chicchessia: chè quelli, impegnati in un'opinione, negano veder ciò che tutti vedono, temendo troppo la conseguenza d'una ingenua confessione, il rovesciamento delle proferite sentenze; e qualsiasi persona anche volgare, a cui sovvenga il buon senso, può pronunciare in una materia di suo diritto e di sua capacità, qual è il significato annesso alle parole, che non è proprietà de' filosofi, e fortunatamente non può essere così tosto da' loro

cavilli alterato. Scelgo la parola *uomo:* qualunque altro nome comune sarebbe il medesimo. E dimando: colla parola uomo, dicesi forse un determinato numero d'individui? ovvero, ha ella questa parola congiunto un valore applicabile ad un numero d'individui indeterminato e indefinito, a tutti gli enti che hanno l'umanità, o che si pensa poterla avere?

Ora se il nome comune, nel significato che gli dà l'uso, racchiude l'idea della possibilità d'altri individui, resta a spiegarsi che cosa sia questa indeterminata *possibilità* che si annette ai nomi comuni: come in noi nasca una sì fatta idea, che tanto estende il significato della parola, quant'è esteso questo concetto di possibilità.

E che tutti quelli che parlano annettano al significato de' nomi comuni l'idea della possibilità degl'individui di quella specie che il nome esprime, è un fatto innegabile: e quest'idea di possibilità è universale, anzi di tutte la più universale; non ha essa che fare cogli individui; ma essa è quella che ci rende atti a pensarne un numero sempre maggiore.

Immaginiamo degli enti a' quali mancasse la potenza di pensare questa possibilità, e che per ciò non fossero atti a percepire se non un dato numero d' individui. In questa specie singolare di enti, noi potremmo immaginare una gradazione lunghissima nella lora forza percettiva: poichè potremmo supporre, che alcuni di essi fossero atti a percepire cinque individui; altri giungessero a dieci, ma non a più; altri ancora a cento, altri a mille, a mille milioni, e così discorrendo. Tutti questi nulladimeno sarebbero determinati a percepire un determinato numero d' individui esistenti, ma nessuno sarebbe ancor capace d'estendersi alla possibilità d'altri individui sopra quel numero. Confrontiamo ora a cotale specie di enti l'intelligenza umana. L'uomo non percepisce solo un numero determinato d'individui esistenti, cinque, dieci, cento, mille ecc.; al numero d'individui ch'egli percepisce, sa sempre aggiungere, con una intellezione a lui naturale, il concetto di tutti gl'individui possibili, il che è troppo più. Ora quella specie di enti

che abbiamo immaginata, non potrebbe mai altro, che inventare nomi propri; l'uomo solo all'incontro può inventare nomi comuni, perch'egli può pensare in universale agl'individui meramente possibili. Se quella prima specie di enti volesse anche segnare con un solo nome ciascuno di quel numero determinato d'individui ch'ella percepisce, supponiamo che possa farlo (benchè sia anche questo impossibile); ma non avrebbe con ciò che accomunato a molti individui un nome proprio; nessun nome comune avrebbe formato. L'uomo all'opposto può istituire un nome comune; perchè egli può dare un nome agli enti, in quanto li ravvisa dotati d'una qualità comune; egli può impor loro questo nome, perchè, 1° ha, come dicevamo, la facoltà di fissare la sua attenzione sopra una qualità dell'individuo, di tal natura, che può essere partecipata da altri individui; 2° perchè ha la facoltà di conoscere questa possibilità; la possibilità cioè che quella qualità sia partecipata da altri individui, indefiniti di numero, di luogo e di tempo.

160. Al nome comune dunque si aggiungono le seguenti idee: 1° l'idea di una *qualità*, 1° l'idea dell'*attitudine* che ha questa qualità d'esser partecipata da un individuo, 3° l'idea della *possibilità* che questa qualità sia partecipata da individui di numero indefinito. Tutte queste idee sono comprese nell'idea di *specie* e di *genere*, che è dal nome comune supposta; chè il nome comune esprime la *specie* od il *genere* che si forma mediante una *qualità* che si conosce poter esser comune a infiniti individui.

Che resta a dire? Che il ragionamento dello Smith non rende alcuna ragione del modo onde l'uomo si forma le idee di genere e di specie. Ridotto a poche e chiare espressioni, quel ragionamento si riassume nel seguente: « L'uomo rende comuni i nomi proprî applicandoli successivamente a più indivividui. Questi nomi applicati a più individui, sono quelli che formano nella sua mente le specie ed i generi ».

La nostra risposta si riassume del pari così: « Il semplice applicare un nome proprio a più individui non lo rende nome

comune. Quel nome per cominciare ad esser comune, dee cangiare il suo valore, cioè dee cessare dal segnare gl'individui con ciò che forma la loro individualità, e cominciare a significarli per qualche loro qualità comune. A questo richiedesi una operazione interna dello spirito; perchè non è se non lo spirito che può cangiare il significato d'una parola. Ma lo spirito non può cangiare il significato di quel nome, se non 1° rivolgendolo ad indicare una qualità comune, mentre prima indicava l'individualità; 2° annettendo a quella qualità il concetto, ch'essa possa parteciparsi dagli individui indefinitamente.

Non è dunque il nome comune che tien luogo di tali idee nella nostra mente; sono queste idee che fanno il valore del nome, o sia è per queste idee che lo spirito trasforma il nome da proprio in comune.

Dunque quando s'è raccontato quello che è pur falso, che l'uomo usi prima i nomi propri, e poscia questi diventino comuni, non s'è ancora spiegato come l'uomo formi i generi e le specie; chè lo spirito non può inventare de' nomi comuni senza che prima o contemporaneamente egli si sia formato i generi e le specie delle cose ».

ARTICOLO XIII.

CHE FORMA PRENDA LA DIFFICOLTÀ DA NOI PROPOSTA NE' RAGIONAMENTI DELLO SMITH E DELLO STEWART.

161. E se vero è quanto fin qui fu per noi ragionato, rimane salda, nella teoria dello Smith e dello Stewart, e non punto vinta la difficoltà che noi abbiamo proposta a principio.

Nell'argomento presente in cui cerchiamo in qual modo lo spirito si formi le idee di specie e di genere, ella prende questa forma: « L'uomo non può formare un genere od una specie senza l'idea di una qualità comune; e l'idea di una qualità comune non se la può formare senza un giudizio. Ma un giudizio suppone l'idea d'una qualità comune, l'idea di una di quelle classi che si chiamano generi o specie. Come dunque è possibile che noi formiamo un primo giudizio, se tutte le idee delle

qualità comuni, che è quanto a dire le idee universali, sono acquisite, e non ce n' ha alcuna d'ingenita nel nostro spirito »?

ARTICOLO XIV.

IL SISTEMA DE' NOMINALI NON SODDISFA ALLA PREDETTA DIFFICOLTÀ.

162. Lo Smith e lo Stewart, come tutti i Nominali, sono ricorsi a negare l'esistenza delle idee universali e a sostenere che esse non sono che delle *parole*, per non sapere in che modo strigare questa matassa, cioè per non saper definire che altro esser possano queste misteriose idee, e come lo spirito le si formi o le trovi.

Veramente quando si cerca di spiegare la formazione delle idee universali, si dà sempre dentro in quella difficoltà che noi abbiam presentata. Molti de' moderni filosofi, non vedendo come salvarsi da questa specie di sirte della filosofia, cercarono persuadere a se stessi, ch'ella non fosse che una chimera; e quindi, come dice lo Stewart, « ciò che gli antichi » povera gente! « hanno riputato uno de' più difficili problemi della me- « tafisica, avea una soluzione semplice, come quella data dallo « Smith. »

Ma questa maniera di declinare la forza della difficoltà, non è un trionfare della medesima; chè le parole non possono tenere il luogo delle cose, nè i nomi comuni supplire alle idee universali; anzi lo spirito umano non può formare un nome comune, se non avendo in se stesso l'idea nniversale a quel nome rispondente.

Il che sembra così manifesto, che nulla più: ma qual cosa è così manifesta, che non sia negata apertamente da' filosofi, se a loro non piace?

E poichè il numero de' Nominali moltiplica oggidì, lusingando se stessi d'aver trovato un effugio così leggero ad una difficoltà così grave; non saranno gittate quelle parole che io qui soggiungerò a dimostrare più chiaramente, come le ragioni di cui lo Stewart cerca corroborare l'opinione sua, sono pure fallacie, e tutte peccanti di petizion di principio.

ARTICOLO XV.

ONDE SIA VENUTO L'ABBAGLIO PRESO DALLO STEWART.

163. Parole che non abbiano al tutto nessun significato, sono nudi suoni ed inutili; non possono servire di alcun mezzo o strumento al discorso: questa proposizione sembra chiara come il sole.

Ora le parole di significato universale, come i nomi comuni, non esprimono individui determinati: dunque o devono significar nulla; o devono significar idee universali.

Questa sola ragione avrebbe potuto condurre il sig. Stewart a vedere, com'ella sia cosa al tutto impossibile il supporre che non esistano idee universali, e che le pure voci tengano il luogo di quelle, sicchè ciò che comunemente si chiama idea universale, altro non sia che una parola. Questo argomento è così semplice e così concludente, che è difficile comprendere come sia sfuggito al professore scozzese.

164. E volendo poi conghietturare come gli possa essere ciò avvenuto, parmi di vederlo in questo. Egli trovò un modo di parlare, col quale descrivere l'uso che noi facciam delle parole universali, senza pronunziar mai questi vocaboli *genere*, *specie*, *idee generali*: ed essendogli così riuscito di eliminare dal discorso questi vocaboli, diedesi a credere che gli sia riuscito altresì di rendere superflue e inutili le idee che a que' vocaboli si congiungono.

Ecco com'egli spiega l'uso de' termini universali: « Quando « noi parliamo di concepire o di comprendere una proposizione « generale, noi con ciò non intendiamo dir altro, se non che « per l'abitudine del linguaggio noi sappiamo che ci è possi« bile di sostituire a nostra volontà ai termini generali della « proposizione i nomi di certi individui che questi termini se« gnano (1). Con che ci sembra che volesse dire: non è necessario che noi ai vocaboli abbiamo annesse delle idee univer-

---

(1) *Éléments de la Philosophie*, Ch. IV, Sect. III.

sali; ma basta che abbiamo contratta l'abitudine di sostituire colla mente a' medesimi que' dati individui. Per ispiegare dunque come noi formiamo i ragionamenti universali, basta che noi 1° sappiamo concepire degl' individui, 2° abbiamo delle parole, alle quali siamo abituati di sostituire a nostro grado certi individui. Ecco, dice egli, come le parole tengono luogo delle pretese idee universali.

ARTICOLO XVI.

PETIZIONE DI PRINCIPIO CHE SI TROVA NEL SISTEMA DELLO STEWART.

165. Ma in questo discorso s'inchiude una petizione di principio.

E per dimostrarlo, così ragiono: In che modo potete voi contrarre sì fatta abitudine? Onde derivate voi l'abitudine di sostituire a quel dato termine universale non già qualsiasi individuo a caso, ma pur certi, disegnati e determinati da esso? Per esempio, al termine *uomo* voi non sostituite mai il significato di bestie, o di pietre, ma sempre quello unicamente d'individui della specie umana. Onde avviene, che la vostra abitudine d'usare la parola *uomo*, sia determinata a quella classe di cose, e non ad altre? È forse ciò per una virtù intrinseca della parola materiale, la quale non vi permetta di applicarla se non a certi e determinati individui? Mai no; chè tra la parola materialmente presa, e gli individui ch'ella significa, non si dà alcuna necessaria connessione. La parola è un puro suono: ella ci richiama ben sovente alla memoria cose che non sono suoni, e che non hanno a far nulla co' suoni. Vorrei sapere qual relazione abbia quel suono che costituisce la parola *uomo*, con quest'ente ch'ella segna. Un tale rapporto non può esser che quello che stabilisce il nostro spirito tra la parola e la cosa.

166. Rapporto arbitrario, direte voi. Siamo d'accordo sotto un aspetto: se col nome *uomo* piacesse significare gli animali in genere, e a dargli questo significato convenisse insieme una società qualsiasi, que' soci s'intenderebbero tra loro, usando la

parola *uomo* a significar ciò che chiamiamo ora *animale*, come noi c'intendiamo usandola in senso più ristretto.

Or bene: l'arbitrio sia quello che stabilisca e fermi che a un dato nome comune si possano sostituire certi individui, e non altri, ma pur quelli. Qui sta il nodo: io domando, in che modo l'arbitrio può stabilire che ad un termine si sostituiscano questi individui anzi che quelli, nè si possano sostituire altri, ma questi soli? Forse determinando e assegnando a quel termine un numero fisso d'individui? Certo che ciò può essere, se si facesse la convenzione, che tre uomini, Pietro, Paolo, Andrea, sieno chiamati con un certo nome al quale si convenisse di non sostituirsi se non uno di que' tre individui. Ma o questo nome non sarebbe universale, ma un mero nome proprio, come dando a ciascuno de' tre un nome intieramente arbitrario; ovvero s'egli fosse un nome comune, per esempio convenendo che s'intenderà un d'essi quando diciamo l'*amico*, questo nome si usurperebbe in luogo del proprio per un patto; e in tal caso resterebbe a spiegare due cose invece d'una, cioè 1° com' egli sia nome comune, 2° com' egli si possa usare in luogo d'un nome proprio. In somma si tratta d'indicare il modo, onde lo spirito umano annette certi individui ad uno di que' nomi che si dicono comuni; e questa difficoltà, qualunque supposizione si faccia, non si può evitar mai. Ai nomi comuni, come abbiam detto più sopra, non si tratta di sostituire certi individui numerati e determinati innanzi.

Se di ciò solo si trattasse, noi non avremmo bisogno che d'una associazione d'idee, o di una semplice reminiscenza, la quale, all'udire di quel suono, risvegliasse in noi l'uno di quei due, tre, cinque, dieci individui determinati, a contrassegnare i quali noi l'abbiamo disegnato. Tutto all'opposto di ciò è ne' nomi comuni: perocchè a questi non si tratta già di sostituir colla nostra mente un individuo a noi noto e da noi peculiarmente distinto e preso in mira, un individuo scelto precedentemente fuor da un numero determinato di cose cognite; trattasi anzi di sostituire un individuo preso da un numero indefinito d'individui

a noi non cogniti per esperienza che di quelli abbiam fatta, anzi neppure d'individui esistenti, ma d'individui possibili.

E fate ragione: al termine universale di *cavallo*, non è già necessario che noi sostituiamo uno de' cavalli da noi veduti, nè anche uno de' cavalli esistenti; possiamo sostituire a nostro grado un cavallo che non esiste, anzi quel vocabolo solo non significa punto un cavallo esistente. Ma quand'anche noi fossimo pur costretti di sostituire al vocabolo *cavallo* uno de' cavalli esistenti, non sarebb'egli indifferente che noi sostituissimo al medesimo l'uno o l'altro di essi? un cavallo veduto anni fa, o che ci vien la prima volta sott'occhio? Ora se ciò è indifferente; perchè è indifferente? Forse perchè noi abbiam veduti l'un dopo l'altro individualmente tutti i cavalli che esistono, e relativamente ad ognuno di essi abbiam fatta una particolare convenzione di chiamarlo *cavallo?* Non per questo certamente: che se ciò fosse, troppo noi avremmo avuto che fare nell'imporre a tante bestie il nome; nè gli altri uomini avrebbero avuto il tempo o la pazienza di stringer con noi tante convenzioni; massime che non il solo vocabolo di *cavallo* è lor necessario, ma il conversare umano esige altri innumerevoli nomi che segnino le differenti specie delle cose: e troppo gran noia e fastidio sarebbe il dover nominar gl'individui ad uno ad uno, per poter avere un nome comune, sicchè al suono di esso si potesse nella mente nostra sostituire uno di quegli individui disegnati prima per singolo. Senza di che, grande sciagura sarebbe pur questa, che, nascendo o formandosi de' nuovi individui, non si potrebbero nominare co' nomi dati ai primi: e gli uomini non potrebbero far altro al mondo che dare il nome alle individue cose, delle quali vorrebbe riuscire loro un'assai forte e lunga faccenda a farne l'inventario.

167. Laonde egli è al tutto da dire, che i nomi comuni non sono fatti in questo modo; e che lo spirito umano non annette punto ad essi un dato numero d'individui passati in revista l'un dopo l'altro, ma bensì che annette a' medesimi una *specie* d'individui, cioè a dire tutti gl'individui possibili aventi una qualità

comune; e perciò che al nome comune, ov'egli si usa, vengono sostituiti individui, ma: 1° non presi a caso, chè in tal modo non ci sarebbe più distinzione di specie e di genere; 2° non per via di convenzioni risguardanti particolari individui, il che sarebbe un andare nell'infinito: sì bene vengono sostituiti certi individui al nome comune 1° dietro il tenore d'una regola universale che fa discernere se gl'individui posseggano quella *qualità comune* a cui quel nome comune si riporta; 2° e non già individui noti, o individui esistenti, ma individui *possibili*, cioè qualunque individuo pensar si possa fornito di quella qualità comune.

Di che avviene, che al solo presentarsi davanti a noi quell'individuo, sebbene noi non l'avessimo mai veduto, di subito ci accorgiamo ch'egli ha il suo nome stabilito e fermato dagli uomini, prima ch'egli sia venuto ad esistere, per aver egli quella qualità che il mette nella classe di quegli a cui è stato assegnato quel nome.

168. È vano adunque quel ripiego dell'abitudine di sostituire, a cui ricorre lo Stewart; chè l'abitudine di sostituire a que' tali nomi quelle date cose, è nulla per le cose meramente possibili e per quelle che ancora non sono individualmente note, a cui pure la mente dell'uomo si distende.

Il perchè, quando lo Stewart afferma non esser bisogno delle idee universali, e bastare che noi sappiamo sostituire que' dati individui a' nomi comuni ov'essi vengono proferiti, altro non fa che pugnare seco medesimo, affermando ciò che ha negato: poichè saper sostituire que' dati individui a' nomi comuni, viene al medesimo che aver le idee universali; non potendosi far quello senza aver queste: giacchè non saprebbesi, senza di queste, quali fra tutti gl'individui sostituir si debbano ai nomi comuni. Bisogna dunque che prima la mente distingua le specie ed i generi degl'individui, acciocchè ella sappia a quel dato termine associare gl'individui di quella data specie e non altri; e a quell'altro termine, gl'individui di quell'altra specie, senza più; e acciocchè questi individui di diversa specie ella sappia distinguere sì come appartenenti anzi ad una che ad un'altra; il

che dee saper fare prima ancora ch'ella sappia nominarli: chè ella saprà come si chiamino allora solo ch'ella saprà a che specie appartengano. Se un fiore mi rimane coperto dall'erba, io non so applicargli la parola *fiore*: ma tostoch'egli mi si scopre, io il vedo e so che appartiene a quella specie di cose che chiamansi fiori.

ARTICOLO XXVII.

ALTRO ABBAGLIO PRESO DALLO STEWART.

169. Lo Stewart prese un abbaglio simile a quello che veniamo or ora di notare, là ove espone in quest'altro modo il suo pensiero: « Considerando sotto questo punto di vista il processo « della generalizzazione, si vede ad un tratto che l'*idea*, consi« derata dagli antichi filosofi come formante l'essenza di un « individuo, non è altro che la qualità particolare (o una col« lezione di qualità) per la quale egli somiglia ad altri indi« vidui della stessa classe, e in virtù della quale a lui si ap« plica il nome generico. Egli è perchè possiede questa qualità, « che l'individuo porta il nome del genere, e perciò è questa « qualità che si può dire essere a lui essenziale nella classifi« cazione che lo comprende sotto un certo genere particolare. « Ma come ogni classificazione è fino a un certo punto arbi« traria, non si può conchiudere da tutto ciò che questa qualità « generica sia più essenziale all'esistenza d'un individuo di « molte altre qualità riputate accidentali. In altre parole e per « parlare la lingua della filosofia moderna (1), questa qualità « costituisce la sua essenza nominale, e non già la sua essenza « reale » (2).

170. Chi esamina questo passo, facilmente vi conosce lo stile d'un uomo mal certo di ciò che dice, e titubante nei passi suoi; d'un uomo che, non avendo chiara prova del suo sistema, cerca di sostenerlo con un ragionamento tutto pieno di *presso*

---

(1) Povera filosofia moderna se questa è la sua lingua!

(2) *Elémens de la Philosophie de l'esprit humain*, Ch. IV, Sect. II.

a poco, i quali dieno a credere che v'abbia una connessione tra le idee anche dov'ella non c'è.

Diam mano alle ultime parole del passo citato: osservo che il dire « quella qualità costituisce la sua essenza nominale e non « la sua essenza reale » suppone che vi sieno due essenze in in luogo d'una, e perciò ammette più di quello che vuole negare.

171. Ma non sarò troppo sottile esattore dell'uso delle parole: dimanderò se per *essenza nominale* egli intenda una parola, come pare al suo modo d'esprimersi in altri luoghi ed allo scopo del suo ragionamento, che è quello di mostrare esser nulla le idee universali.

Se colla espressione *essenza nominale* non intende una mera parola, ma qualche cosa di più, tutto il suo ragionamento è vano; che in tale caso i termini generali esprimerebbero qualche cosa d'oggettivo, e non sarebbero mere parole.

172. Ora nel passo, che noi abbiam riferito, egli stesso ce lo confessa; poichè chiama *essenza nominale* una qualità posseduta veramente dall'individuo, e ci soggiunge: « egli è per« chè possiede questa qualità, che l'individuo porta il nome « del genere ». Se questa qualità fosse nulla, l'individuo non potrebbe possederla, nè ricever da lei il nome del genere. Di più lo Stewart stesso accorda allo spirito umano la facoltà di pensare una qualità d'un individuo senza pensare alle altre che pur entrano a formar l'individuo. Ecco il luogo: « La classifi« cazione dei differenti oggetti suppone la facoltà di fare at« tenzione ad alcuna delle loro qualità senza fare attenzione « a tutte le altre » (1).

Dunque egli ammette 1° che le singole qualità degli individui sieno qualche cosa d'effettivo; 2° che noi abbiamo la facoltà di considerarle sole, e divise dagli individui stessi, giacchè il considerarle sole non è altro che il considerarle prescindendo da tutto quello con cui esse coesistono; 3° che lo spirito nostro, quando considera queste qualità sole ed isolate, ha un oggetto vero davanti, perchè queste qualità sono vere.

(1) *Elémens de la Philosophie de'esprit humain*, Ch. IV, Sect. I.

Pigliamo a considerare le qualità de' corpi: queste qualità sono il colore, il sapore, l'odore, la sonorità, l'estensione, la durezza, la fluidità ecc. Ora, non entrando noi per ora nella questione dell'esistenza de' corpi, ma supponendoli, collo Stewart medesimo, reali, abbiamo qui altrettante qualità, altrettanti oggetti del nostro pensiero, secondo i principî stessi dello Stewart. Dunque i nomi di queste qualità, cioè le parole di *colore sapore* ecc., tutti nomi astratti, esprimono anch'essi qualche cosa d'effettivo: non sono dunque meri nomi, ma hanno qualche cosa che veramente loro corrisponde, cioè queste qualità, checchè esse sieno nelle cose. Se le parole astratte, come il colore, il sapore ecc. de' corpi, non sono meri nomi, ma hanno qualche cosa oltre ciò che significano, consegue che qualche cosa significano effettivamente anche i nomi comuni e appellativi, quali sarebbero *colorato, saporito* ecc., *corpo, uomo* ecc.; perchè questi non sono che de' nomi significanti *ciò che ha il colore — ciò che ha il sapore,* ecc. — *ciò che ha la corporeità — ciò che ha l'umanità,* ecc. I nomi comuni dunque non sono mere parole prive di ogni oggetto che a loro risponda; ma, secondo gli stessi principî dello Stewart, significano qualche oggetto lor proprio.

ARTICOLO XVIII.

SI NOTANO ALTRI ABBAGLI DELLO STEWART, E SI MOSTRA VIE PIU' L'INSUFFICIENZA DEL SUO SISTEMA A SCIOGLIERE LA DIFFICOLTÀ PROPOSTA.

173. Lo Stewart qui ci può soggiungere: io non posso negare che gli astratti ed i nomi comuni indichino qualche cosa; e se l'ho negato in qualche luogo, fu una mera inesattezza di parlare; ma sostengo che questa cosa, che indicano, non è che « la qualità particolare, o una collezione di qualità, « per la quale un'individuo somiglia ad altri individui »: dunque essa è nulla d'universale, è tutta cosa particolare: quella qualità non è che negli individui; ed essendo negli individui, è sempre individuale.

Io certo non rimetterò in campo la questione che faceva Platone, se le qualità astratte avessero un'esistenza fuori delle menti, e distinta dagli enti stessi: ciò non servirebbe nulla al mio scopo. Accordo di buon animo al signor Stewart che le qualità di cui parliamo, non hanno esistenza fuori d'uno spirito se non negli stessi individui. Ma egli parimente a me accordò che il nostro spirito può considerarle e le considera separate dagli individui, e come se queste qualità sole esistessero: questo è un fatto, su cui non può cadere alcun dubbio.

Ora di qui io così conchiudo: se il nostro spirito considera le qualità in separato dagli individui, egli ha un oggetto immediato universale della sua attenzione, chè una qualità separata dall'individuo è un oggetto universale indipendentemente al tutto dal vocabolo onde si esprime.

174. Se mi riuscirà di dimostrare quest'ultima asserzione, io credo che ne verranno queste conseguenze: 1° che il nostro spirito può avere un oggetto universale; 2° che a questo oggetto può imporre un nome, e 3° che quindi vi sono de' nomi, i quali esprimono idee universali, e non sono mere parole vôte di senso, o pur parole a cui, per una cieca abitudine, noi sostituiamo certi individui.

Quando io dico che una qualità, considerata in quel modo che può considerarla il nostro spirito, cioè in separato dall'ente, è universale, non voglio dir altro se non ch'io la posso concepire in un indefinito numero d'individui: e il potersi pensare in un indefinito numero d'individui, o l'esser essa universale, o l'esser comune, è tutt'il medesimo nel senso in cui si sogliono adoperare queste parole.

All'essere universale di una qualità corrisponde l'essere particolare: il che non vuol dir altro se non il non potersi pensare comune a più individui, ma fissa e propria di un individuo solo. L'individualità dell'ente, a cui ella s'applica, è ciò che rende particolare la qualità comune: e per questo, fino che le qualità non si pensano da noi come esistenti in individui determinati, ci rimangono comuni; cioè noi le pensiamo per sì

fatto modo, che rimane in nostro arbitrio immaginarle annesse ad uno o ad altro individuo, fino che con un individuo non le abbiamo congiunte: congiunte poi coll'individuo, sono individualizzate anch'esse per lui, e quindi si dicono particolari: sicchè la bianchezza, la grandezza ecc. di un corpo non è la bianchezza, la grandezza di un altro corpo.

Laonde, se una qualità è particolare solamente in quanto realmente esiste in un individuo, e se, come abbiam detto, il nostro spirito ha la facoltà di considerarla, senza considerar l'individuo a cui appartenga (ciò che è conceduto dallo stesso Stewart), io conchiudo, che il nostro spirito ha la facoltà di considerarla come meramente possibile senza pensar pure ch'ella abbia una reale esistenza in qualche individuo; ciò che il dottor Reid chiama *semplice apprensione*, e il professore Stewart sembra chiamare *concepimento.* Il che se è indubitato, se il nostro spirito può pensare alla bianchezza, non già come cosa realmente esistente, ma come meramente possibile, dico che l'oggetto del nostro spirito in tal caso è universale; nel senso che gl'Ideologi danno a questa parola; perchè questa bianchezza non è annessa a verun individuo, ma è una bianchezza che noi concepiamo tale che può essere ricevuta da un numero indefinito d'individui: per sì fatto modo che, se noi avessimo la facoltà di creare, potremmo realizzarla dietro l'idea che n'abbiamo, in un numero indefinito di corpi tutti di color bianco.

175. E perciò questa bianchezza, concepita nella nostra mente, non è un mero nome, come sembra volere lo Stewart, e neppure ella è alcuna di quelle bianchezze che noi abbiamo veduto esistere realmente ne' corpi bianchi caduti sotto i nostri sguardi.

Non è alcuna di quelle bianchezze realmente esistenti nei corpi bianchi da noi veduti; chè tutte quelle bianchezze erano bianchezze particolari; e le bianchezze particolari, come abbiamo detto, sono nell'individuo per sì fatto modo, che non si possono trasportare da un individuo all'altro, o accomunare a più individui neppur col pensiero.

Perocchè come potrei io concepire un modo di trasportar la bianchezza d'un corpo bianco in un altro corpo bianco senza privare il primo della sua bianchezza? Il corpo bianco di cui parliamo, o ha una sola superficie bianca, ed il resto è tutto d'altro colore; o è tutto bianco come il gesso, il quale anche per esser friabile lascia la propria bianchezza su' corpi co' quali si soffrega. Ora si consideri la differenza che passa tra il render bianchi i corpi mediante quella bianchezza realmente esistente in un individuo, e il renderli bianchi mediante l'idea della bianchezza generale che è, come io sostengo, nella nostra mente.

1° In primo luogo, un corpo non può comunicare altrui la bianchezza propria, quantunque sia bianco, s'egli non è friabile, ma ha le parti sì dure che non possono lasciar andare facilmente que' bricioli che vanno a coprire d'un velo bianco la superficie del corpo da colorire. All'incontro quegli che, avendo la possa di creare, crea de' corpi forniti della bianchezza, dando loro questa qualità, non la trae egli che dall'idea del bianco che nel suo spirito ha presente, la quale idea non abbisogna d'esser friabile, nè d'avere altra qualità per essere comunicata a' corpi:

2° Se il corpo bianco, che vuol dar della sua bianchezza altrui, non ha che un po' di superficie di bianco, egli priverà se stesso di quella leggera intonacatura di colore, dandola altrui: all'incontro ove lo spirito intelligente, di cui parliamo, possa crear d'un tratto de' corpi bianchi quali egli li concepisce possibili, egli non iscema o distrugge con ciò quella nozione che in sè ha della bianchezza generale:

3° Ove anche il corpo colorante sia friabile e bianco tutto, come il gesso, tuttavia egli non può render bianco un altro corpo senza ch'egli perda un leggier velo bianco, che, staccato da lui, viene sovrapposto all'altro corpo che imbianca col suo contatto. Nella perdita di questo legger velo avviene che il corpo imbiancatore, sebbene resti bianco siccome prima agli occhi de' riguardanti, tuttavia non presenti loro quella bianchezza medesima

che prima presentava; chè quella bianca superficie, che prima vedevano i riguardanti, è passata in sull'altro corpo, ed il primo corpo ha scoperta un'altra superficie, candida siccome la prima, ma che pure non è la prima.

Di che si può cavare la conseguenza, che non si parla rigorosamente ove si dice che la bianchezza realmente esistente in un individuo si comunichi ad un altro; poichè, quando un corpo bianco imbianca col suo toccamento un altro corpo, non è punto una stessa bianchezza che a due corpi si comunica, nè una bianchezza che passa d'un corpo in un altro, ma essendo quel primo corpo un aggregato di moltissime particelle, o corpicciolì bianchi, questi si staccano o si tolgono dalle pareti del primo corpo, e vanno a posarsi alle pareti del secondo, e così l'imbiancano, portando seco e non comunicando altrui la propria bianchezza: son essi che mutan di posto; non è un corpo che muta colore, come mostra nell'apparenza.

Di che è manifesto, che la bianchezza realmente esistente negli individui è per sì fatto modo particolare in quelli, che ella è al tutto incomunicabile; e sebbene i corpi, che la possedono possano tritarsi e polverizzarsi, e il polverio, che si stacca da essi, mutar luogo, tuttavia non avviene mai che la bianchezza sola identicamente trapassi d'un corpo in altro.

All'incontro, immaginando noi uno spirito capace di crear de' corpi bianchi, noi non lo possiamo già immaginare per forma ch'egli tolga e rada la bianchezza reale da' corpi, e quella comunichi ad altri corpi ch'egli vuol produrre; essendo quella particolar bianchezza incomunicabile; ma pensarlo possiamo, immaginando ch'egli dia l'esistenza a quelle bianchezze particolari sulla norma della bianchezza generale che nella sua mente contempla.

4° Finalmente, quand'anco un corpo bianco si supponesse comunicare con un altro la bianchezza, egli non potrebbe comunicarla con un numero infinito di corpi; poichè con questa comunicazione di sè, egli verrebbe sempre più attenuandosi e perdendo, per ogni corpo che imbianca, un leggero strato della

sua sostanza, fino a tanto che egli medesimo svanirebbe intieramente.

La qualità all'incontro della bianchezza che nella mente intelligente è concepita in un modo universale, rende atto questo spirito, che noi pensiamo dotato di forza creatrice, a creare infiniti corpi bianchi senza ch'ella venga mai meno in lui, o senza ch'ella per questo si renda meno atta ad essere di bel nuovo realizzata in altri innumerevoli corpi.

Laonde la qualità della bianchezza che fa sì che uno spirito creatore possa realizzarla in un numero indefinito di corpi bianchi, non è la qualità particolare ricevuta in un individuo; poichè questa è di sua natura incomunicabile ad altri individui.

176. Nè si può già dire che uno spirito, da noi immaginato fornito della facoltà di creare, dia a' corpi, che crea, la bianchezza, senza bisogno ch'egli abbia in se stesso l'idea della bianchezza, bastandogli pure la forza creatrice; chè la forza creatrice non lo determina a creare de' corpi piuttosto di un colore che d'un altro; ed anzi essa non può pensarsi determinata a nulla creare, senza che l'intendimento non le presenti gli oggetti, i quali ella crei.

Medesimamente irragionevole cosa sarebbe il rispondere che, ove noi andiamo nell'ipotesi di un ente creatore, non siamo più in caso di ragionare, perchè l'idea della creazione trascende il modo del nostro concepire e le regole del nostro pensare; chè l'idea d'uno spirito creatore non fu introdotta nel discorso se non per rendere la cosa più evidente, senza che su questa supposizione insista il mio argomento. Al mio argomento è sufficiente trarre in mezzo un uomo che immagina de' corpi bianchi quant'egli vuole; io posso dimandare egualmente, se la bianchezza, immaginata da lui, sia la bianchezza da lui veduta negl'individui; e parmi evidente non esser quella, siccome è evidente non essere quella la bianchezza che un ente creatore comunicherebbe a' corpi che egli creasse. La bianchezza veduta negli individui è indivisibile da essi, ed è di una natura individuale ed incomunicabile; mentre la bianchezza, che noi diamo

colla immaginazione nostra a de' corpi possibili, è comunicabile indefinitamente.

L'evidente ragione che l'una di queste bianchezze non è l'altra, si è che, mentre l'uomo sa d'un canto di percepire la bianchezza de' corpi bianchi, ogniqualvolta li vede, e intende che quella bianchezza aderente a que' corpi è da essi inseparabile; è tuttavia conscio a se medesimo di poter immaginare altri ed altri corpi simili a quelli che egli ha veduto, bianchi pur essi.

Poniamo che un uomo avesse schierati davanti alla sua immaginazione tutti i corpi bianchi da lui veduti nella sua vita. Ora non potrebbe quest'uomo a tutti questi corpi bianchi veduti aggiungere colla immaginazione sua altrettanti corpi possibili, bianchi al paro di quelli ch'egli ha veduto? La bianchezza di questa schiera di corpi da lui immaginati e pensati, aggiunti alla schiera di tutti quelli ch'egli ha realmente veduto, è ella, domando io, la bianchezza de' corpi veduti, o è un'altra bianchezza? La bianchezza de' corpi veduti non può essere, chè questa è individuale; e abbiamo supposto che tutti i corpi veduti sieno già presenti agli occhi interiori di quest'uomo: oltre dunque tutta la bianchezza veduta, il nostro spirito può concepire dell'altra bianchezza senza fine alcuno, e della bianchezza che non è reale, ma solo immaginaria, anzi puramente pensata, giacchè qui non parliamo (si noti bene) che dell'oggetto del pensiero.

177. Se il nostro spirito fosse limitato a concepire o richiamare la bianchezza veduta da lui ne' corpi, egli non avrebbe, si può dire, altra facoltà, oltre il senso, che la reminiscenza de' fantasmi. Ma oltre la reminiscenza, ha, come tutti accordano, la concezione e l'immaginazione: e per fermarmi a questa seconda, ha la facoltà di moltiplicare al suo spirito degli enti simili a' veduti in infinito a tutto suo grado. Egli è di queste facoltà che si dee render ragione; e non la si può rendere in alcun modo, ove suppongasi, collo Stewart, che il nostro spirito sia privo delle idee universali, cioè d'idee che rappresentano qualità isolate dagl'individui, e della facoltà di poter

attribuire queste qualità ad un numero indefinito d'individui possibili o sia pensabili (1).

---

(1) Il Galluppi e il Degerando, dopo le osservazioni del Reid, hanno cercato di combattere le idee prese nel senso in cui le prendevano gli antichi, cioè come *rappresentazioni degli oggetti*. Essi dissero che, ammettendo questa definizione delle idee, non resterebbe nessun mezzo a conoscere la verità di esse, cioè la conformità tra l'idea e l'oggetto rappresentato, e quindi lo scetticismo sarebbe inevitabile. « Le idee sono vere, dice il Galluppi, non « perchè son d'accordo cogli oggetti, ma perchè elleno agiscono immedia- « tamente sugli oggetti e li prendono ». — Nelle verità primitive, « dice il « sig. Degerando, le idee investono, prendono immediatamente gli oggetti: io « gli accordo questa dottrina » (*Critica della Conoscenza, T. I, facc.* 88, 41).

Gli Scolastici (l'ho toccato più sopra (106) avevano veduta la difficoltà, ed avevano detto che l'idea non era l'*oggetto* del nostro pensiero, ma solo il *mezzo* pel quale la nostra mente pensava l'oggetto; ma questa soluzione, presa nel senso più ovvio, faceva allontanar d'un passo la difficoltà, e non superarla. Lo stesso si può dire della teoria del Galluppi e degli altri ch'ho accennati.

È strana e poetica questa frase: *Le idee prendono ed investono gli oggetti esteriori*, non è necessaria, e di più è falsa ed assurda.

S'osservi solo, che non basta sapere se le idee investono e prendono gli oggetti stessi, come si esprimono i nostri filosofi: bisogna sapere di più se questo è solo accidentale di alcune idee, o se è ciò che costituisce la natura stessa delle idee.

Se l'investire ed il prendere gli oggetti realmente esistenti è essenziale alle idee, ciò dovrà dirsi delle idee tutte: chè, data una cosa, non può mai mancarle quello che le è essenziale, poichè questo è ciò che forma la cosa stessa.

Se poi l'involgere e il prendere che fa l'idea il suo oggetto realmente esistente, non è a lei che accidentale: in tal caso torna la questione di prima: cioè resta necessario di dimostrare: 1° che cosa è idea; 2.° come accada a lei di prendere e involgere l'oggetto esistente: giacch'ella può essere senza di ciò, chè questo le è una cosa accidentale.

Ora io sostengo che le idee non possono esser tali che tutte involgano e prendano l'oggetto loro realmente esistente, e che questa loro unione col detto oggetto sia loro essenziale.

Ora, se il nostro spirito può pensare la bianchezza sola in un indefinito numero d'individui possibili, e non è obbligato a

---

A provar ciò io adopero tutti quegli argomenti co' quali si mostra la diversità e indipendenza della nostra *idea* dalla *cosa reale*: per esempio, il bianco, che io penso, è diverso e indipendente dal bianco realé d'un muro; e non solo l'idea di bianchezza in genere, ma anche l'*idea* di bianchezza applicata ad un muro individuale è diversa dal muro bianco reale e sussistente.

Sant'Agostino stabilisce questa distinzione tra l'idea e la cosa reale pensata colla mia idea, in un modo simile. Egli osserva che, se la mia idea involgesse e prendesse la cosa, ne verrebbe necessariamente che la cosa non si potesse mutare senza che si mutasse altresì l'idea che io ho di essa. Così, io amo Paolo perchè lo credo virtuoso: egli potrebbe mutarsi senza ch'io lo sapessi e divenir malvagio, ed io continuare ad amarlo come prima. Io amo dunque Paolo qual è pensato dalla mia mente, o non Paolo qual è *realmente esistente*, o sia, che è il medesimo, amo questo Paolo in quel modo ch'egli è nella mia idea, e non come è in sè; io non prendo dunque colla mia idea ed involgo lui stesso. Se nella mia idea egli fosse sempre come è in se stesso, io non lo amerei più per la sua virtù, dopo che egli si è reso vizioso. All'opposto, io posso mutar l'idea che io ho di un uomo, senza che egli muti punto, e posso crederlo tristo falsamente, mentre prima io per buono l'avea. In tal caso, *in illo homine nihil mutatum est*; — *in mente autem mea mutata est utique ipsa existimatio, quae de illo aliter se habebat, et aliter habet* (*De Trinitate*, L. IX, C. VI). In somma, se le nostre idee prendessero ed involgessero l'oggetto realmente esistente, esse avrebbero con lui una conformità necessaria: noi in tal caso saremmo infallibili: e per evitare lo scoglio dello *scetticismo*, percoteremmo nel suo contrario, dando alla mente umana l'*infallibilità*.

Ciò che si può dire dunque delle nostre idee, non è che esse involgano e prendano per sè l'oggetto realmente esistente, ma solo che noi con esse crediamo di prenderlo e d'involgerlo, quando a enti realmente esistenti e da noi sentiti le riferiamo; per esser poi certi che noi non ci inganniamo così credendo, abbiamo bisogno di una dimostrazione o ragionamento, il quale m'ingegnerò altrove di esporre.

Ora qui non aggiungerò che un'altra osservazione a chiarimento della questione che tocchiamo. Io domando: « Il riferire, che noi facciamo, le idee nostre a cose realmente esistenti, ossia questa *credenza* che la nostra idea o, più veramente, il nostro pensiero involga e prenda qualche cosa di

pensare anche l' individuo determinato nel quale essa esista; e se perciò questa bianchezza possibile non è la bianchezza esistente ne' singoli individui da noi veduti (chè per la definizione è bianchezza che si pensa, dopo rimossi dal pensiero gl'individui, a' quali appartiene realmente); io dico che questa bianchezza non è neppure un mero nome. Sebbene ciò che prima ho detto relativamente a' nomi comuni, sembri sufficiente a dimostrare questo; tuttavia credo prezzo dell'opera il provarlo di bel nuovo, giacchè la moderna filosofia pare tanto prona al nominalismo.

Se fosse un mero nome la bianchezza pensata e non esistente in nessuno degli enti veduti, noi, qualunque volta colla mente immaginiamo de' corpi bianchi senza nominarli, faremmo precisamente nulla: e pure, chi si vorrà persuadere che il nostro spirito, ove immagina cose che non ha mai individualmente vedute nè sentite nè nominate, non faccia nessuna azione? Qual è quell'uomo che con dolci immaginazioni, benchè vane e chimeriche, non siasi alcune volte confortato ne' mali suoi? E qual è, a cui talora non piaccia di seguir dietro a vaghi sogni, che nelle ore sue più liete, a lui in perfetta veglia va presentando quella mirabil potenza della immaginazione intellettiva? Chi persuaderà all'amatore, che le sue giornaliere illusioni non sieno nè pure care illusioni? che non abbiano realtà di sorte

---

realmente esistente, appartiene all'idea? è un elemento che entra a formare l'idea stessa? »

No, l'*idea* è al tutto diversa dalla *credenza* che esista un ente reale rispondente all' idea (60, 64, 90, 98): per modo che l'idea è perfetta ed intera anche senza questa credenza; nè questa le aggiunge nulla, ma solo aggiunge allo spirito nostro una credenza che non è un'idea, sicchè questo viene in cognizione dell'esistenza reale di un oggetto con un atto essenzialmente diverso da quello col quale egli ha l'idea. Per tal modo, le operazioni dello spirito intelligente vengono ad esser due essenzialmente diverse: 1° quella colla quale egli ha l'idea di una cosa; 2° quella colla quale egli ha la credenza che a quell'idea corrisponda una cosa realmente ed in sè esistente. Questa distinzione delle due operazioni principali dell'intelligenza è di sommo rilievo.

alcuna? che non esistano nè anche nella sua mente e nell'animo suo? Chi persuaderà al poeta che quand'egli non esprime ne' versi suoi gli oggetti individuali da lui veduti e tocchi e palpati, i suoi bei canti sieno vane e perdute parole? Se quelle parole, che non segnano oggetti individuali realmente esistenti, sono vacui suoni nulla significanti, onde avvien dunque, che, quando è sublime il poeta, egli incanti con un'arte quasi divina tutti i suoi contemporanei, ed i posteri empia di meraviglia, ed egli solo abbia il dono di ritrovar que' magici suoni così potenti, e che pur nulla significano? Ma ond'egli trae tali suoni? qual Dio glieli spira? che spirito muove macchinalmente le sue labbra a proferirli? Innanzi che pronunci colle parole, non ha egli dunque nessun concetto, nessun pensiero, nessuna immaginazione presente allo spirito suo: quando pur tutto il suo canto si diparte dal mondo sensibile, e levasi a volo fuori delle angustie di queste cose individuali, e spazia pei campi interminabili di una immaginazione inesausta? Finalmente che direbbe un uomo originale per iscoprimenti e imprese nuove, ad un filosofo che gli dicesse seccamente così: « Sappi che tu non puoi concepir nulla, se non individui che esistono già: indarno tu mediti giovare il mondo di qualche tua bella e nuova invenzione, di qualche scritto originale, o di qualche impresa generosa: quando tu pensi a tai cose, che ancor non esistono, sei simile allo stupido che non fa nulla, che non pensa a nulla: quando di quelle tue cose tu parli, nulla più devi essere d'un ciarlone; meno ancora d'assai, poichè le tue non sono che vane voci, vani suoni, siccome strepito di più pietre fregate o battute insieme; chè non esprimono nulla di esistente, nissun individuo particolare; e non c'è pensier che di questi. »

Chi pone che l'uomo non abbia idee delle qualità singole degli enti, se non considerate negli individui a lui noti, e che tali qualità, quando si considerano fuori degli individui, come meramente possibili, sieno meri nomi, siccome fa lo Stewart, questi rinunzia e rinnega, non sapendolo e non volendolo, tutte le arti e tutte le scienze: non ha alcuna ragione colla quale

spiegare l'immaginazione intellettuale: l'uomo di tali filosofi non può avere che la povera reminiscenza delle cose vedute (e questa pure inesplicata) (1): non può immaginare enti possibili: e

---

(1) Di qui si vede come il *nominalismo* sia un sistema che isterilisce l'umanità: egli dichiara vane essenzialmente tutte le scienze morali e metafisiche, le quali sono edificate sopra principî universali. Ma quale è la specie del sapere, che di principî universali non abbisogni? Ogni sapere è impossibile nel *nominalismo*; ogni nobile impresa, ogni bene della società è tolto da questo sistema, è dichiarato assurdo e chimerico. Tanto lontano vanno le conseguenze di certe dottrine che, in sè considerate, sembrano puri giochi d'ingegno riserbati a pochi speculatori che escono colle loro acutezze dal mondo reale! Non già: non escono: nessuno può uscire dal mondo reale, rispetto all'effetto de' suoi pensieri: e quel falso ch'egli mette in una teoria che non pare che astratta e meramente speculativa, dategli tempo, ed egli vi discenderà giù nella pratica, si svilupperà colle sue conseguenze, s'intrometterà negli affari della vita umana, nell'ordine della società, e con vostra sorpresa vi insozzerà quella, vi turberà questo, e spargerà de' mali per tutto; per tutto trapasserà, dalle aeree menti de' più assorti metafisici fino agli illitterati sudori del rustico e alle rozze fatiche dell' artigiano, lasciando per tutto i suoi segni, guasto e corruzione.

Il *nominalismo* moderno trae origine dal *materialismo*. I *nominali* sono stati sempre, generalmente parlando, de' *materialisti*. L'Hobbes mise in campo il nominalismo con molta forza. Dopo dell'Hobbes, quelli che negarono la esistenza delle idee astratte con più impegno furono il La-Mettrie (*L'homme machine*), l'Elvezio (*L'Homme*, T. I, Sect. II, ch. V), l'autore del *Sistema della natura* (c. X), e altri di tal farina.

Il Locke all'incontro ripose la differenza tra l'uomo e la bestia appunto nella facoltà che ha il primo delle astrazioni (L. II, ch. XI, § 10).

La ragione, per la quale il Locke ammise le astrazioni e le idee universali, è quella medesima per la quale i materialisti le negarono; cioè perchè in esse consiste il gran divario che passa tra la bestia e l'uomo; questi volevano torlo via, il Locke lo riconosceva, e aveva almeno l'intenzione di stabilirlo.

Data all'uomo la sola facoltà di percepire gli individui sensibili, egli è ridotto tutto al senso, chè è il senso quello che alla percezione degli individui presiede, quindi la ragione non è più. Qualunque sia il principio del senso

così si chiude il fonte di tutto l'operare ragionevole ed umano; giacchè l'operare umano scaturisce dalla potenza di fare e di ottenere de' beni futuri e possibili: e per immaginar cose possibili, devono aversi prima nella mente le loro qualità considerate come possibili, cioè come qualità partecipabili da enti ancora non sussistenti, indefiniti.

ARTICOLO XIX.

IL NOMINALISMO DELLO STEWART DISCENDE DAI PRINCIPÎ DEL REID.

178. Ciò che ho fatto osservare fin quì, ha una particolar forza contro il sistema dello Stewart, per la circostanza che egli segue i principî del dottor Reid sulla natura delle idee.

Il Reid nega l'esistenza delle idee considerate come un cotale intermezzo fra gli oggetti reali dello spirito e lo spirito stesso. Il Locke cogli antichi distingueva l'idea dalla cosa; quella considerava, non questa, come termine prossimo dell'intelligenza: ma il Reid non volle che esistesse nulla in tra l'ente reale percepito e lo spirito percipiente; e questa è pure l'opinione dello Stewart.

Ora, rispetto agl'individui, l'oggetto reale veramente esiste; chè gli individui reali esistono: ma rispetto alle idee univer-

---

corporeo, egli è sempre tale che almeno la sua identità dee cessare colla dissoluzione dell'organo materiale: quindi l'*unus interitus hominis et jumentorum*. (*Eccl.* III, 19).

Lo Stewart non ha certo veduto questa stretta connessione tra il *nominalismo*, sistema così astratto e teoretico, e il *materialismo*, sistema così pratico; altrimenti egli non sarebbe stato nominale. Così mi giova credere; mi giova fargli l'onore rincrescevole di averlo per uomo poco avveduto questa volta, per uomo che ebbe calcolato poco le conseguenze dei suoi principî: questo infatti è un onore che gli si fa. Dirò in generale che v' hanno oggidì tali scrittori di filosofia, che dovrebbero aver vicino qualche amico, che li sconsigliasse dallo scrivere contro lo scetticismo, che è poi l'ultimo effetto dello stesso materialismo, o almeno che li scaltrisse a scriverne meglio; il migliore amico sarebbe lo studio rispettoso ed attento de' grandi maestri che in tutte queste materie possiede la Chiesa, de' suoi Padri e de' suoi Dottori,

sali, non avendo queste fuori dello spirito una esistenza, non restava, nel sistema del Reid, modo alcuno di spiegarle. Quindi lo Stewart prese il partito di negarle al tutto, affermando ch'elle non sono che merissimi nomi (1).

(1) Lo Stewart, parlando dell'opinione del dottor Reid sugli universali, così ne giudica: « Io direi francamente che in questa materia non mi sembra es- « sersi espresso in modo sì chiaro e soddisfacente come ha il costume di « fare » (*Elémens de la Philosophie de l'esprit humain*, Ch. IV, Sect. III.) A me sembra di più, ch'egli voglia esser difficile a conciliare in questo argomento il dottor Reid con se medesimo. Certo lo Stewart, cercando di congghietturare qual fosse su di ciò l'opinione di quell'eccellente filosofo, si trova imbarazzato a renderla consentanea co' principî di lui sulle idee. Ecco quale è il passo nel quale il dottor Reid manifesta la sua opinione sugli universali: « Una cosa universale non è l'oggetto di alcuno de' casi esteriori, e per- « ciò non può essere immaginata. Ma ella può essere concepita distintamente. « Quando Pope dice: *Lo studio che conviene all'uomo è l'uomo*, io conce- « pisco chiaramente il suo pensiero, quantunque la mia immaginazione non « mi presenti nè un bianco, nè un nero, nè un uomo ben fatto, nè un uomo « mal fatto. — Io posso concepire, ma non immaginare una proposizione o « una dimostrazione. Io posso concepire e non posso immaginare l'intelletto « e la volontà, la virtù e il vizio e tutti gli altri attributi dello spirito. Me- « desimamente io posso concepire gli universali, ma non posso immaginarli. » Interpretando questo passo nella maniera ovvia e naturale, ne verrebbe che il dottor Reid riconoscesse gli universali per oggetti del pensiero, e non per meri nomi. Ma ciò contraddirebbe poi alla sua teoria delle idee, giacchè egli ha negato che il nostro pensiero abbia degli oggetti distinti da sè e distinti dalle cose esterne. Quindi lo Stewart s'industria, con molta sottigliezza a dir vero, di dare al passo del Reid un senso che lo concilî cogli altri passi del medesimo autore, ma mi sembra che la sua interpretazione non possa menomamente soddisfare. Ella è la seguente: « Pare, dice egli, che per questa « espressione: *concepire gli universali*, il dottor Reid non intenda altra cosa « se non comprendere il senso delle proposizioni in cui si trovano de' ter- « mini generali ». Ma per conoscere che questa interpretazione non risponde alla mente del Reid, basta osservare che, nel passo da lui quivi sopra recato, egli distingue il concepire una proposizione e il concepire gli universali: e dice che, come noi concepiamo le proposizioni, così medesimamente concepiamo anche gli universali. Oltre di ciò abbiamo già dimostrato che gli

179. Io non entrerò qui a cercare se il sistema del Reid sia in questa parte vero o falso, il che ho toccato già più sopra: non esaminerò neppure se lo Stewart l'abbia bene inteso, e se sia una conseguenza necessaria di quel sistema non ammettere al tutto le idee universali, e supporre in quella vece che de' meri nomi possono tener luogo di esse.

A me basta di fare osservare, che lo Stewart credette di essere obbligato a ciò dalla stretta necessità del sistema; poichè fu per avere egli già ammesso il principio che non esistono delle idee intermedie tra gli oggetti realmente esistenti fuor di noi, e noi stessi che li percepiamo, che si condusse altresì a negare interamente l'esistenza delle idee universali; giacchè in queste concezioni universali lo spirito non ha nessun oggetto esterno realmente esistente.

Ora, avendo io provato 1° che i nomi non bastano ad ispiegare quell'atto col quale lo spirito immagina degli enti possibili, ed in numero maggiore di tutti gl'individui da lui percepiti co' sensi; 2° che non bastano nè pur le idee delle qualità percepite negl'individui stessi in quanto stanno ad essi aderenti; 3° ma che di più è necessario che la mente nostra concepisca queste qualità in sè, cioè staccate dagl'individui, e quindi come puramente possibili; egli appar manifesto che il sistema dello Stewart è manchevole e insufficiente; chè con esso non si può render ragione di quest'ultimo modo di concepire, col quale si formano e s'hanno presenti le idee universali.

---

universali non potrebbero essere a noi di alcun uso, se non annettessimo ad essi delle vere idee universali (162-167). Egli è dunque necessario o di cercare un'altra via migliore di conciliare la teoria del dottor Reid sugli universali colla teoria del medesimo sulle idee, o di convenire che l'una o l'altra delle stesse è falsa. D'altro lato, mi sembra cosa evidente, che non si possa stabilire una vera teoria sulle idee, prima d'avere sciolto il quesito che presentano gli universali, e che ha occupato cotanto tutti i filosofi dell'antichità: la quale osservazione dee per lo meno far dubitare assai della teoria del dottor Reid.

ARTICOLO XX.

NELLO SPIEGARE COME SI CONCEPISCA LA SIMILITUDINE DEGLI OGGETTI, SI TROVA LA STESSA DIFFICOLTÀ SOTTO ALTRO ASPETTO.

180. Ci sono ancora molte riflessioni da fare sul passo riferito dello Stewart.

E primamente io prego il lettore di considerare quella frase colla quale egli dichiara che cosa intenda per essenza di un individuo. « L'essenza di un individuo, son sue parole, non è « altro, fuor che la qualità particolare per la quale egli somi« glia ad altri individui della stessa classe, e in virtù della « quale gli si applica il suo nome generico ».

Ciò che v'ha di singolare in questo passo si è, che nessuno può sconvenire da lui rispetto a tale definizione ch'egli dà; ed io sono ben certo, che Platone stesso non avrebbe nulla ad aggiungere alla medesima. Ciò vuol dire che il passo dello Stewart lascia intatta la questione della quale pretende parlare.

181. Egli è vero che in quel passo non cade di pronunciare le parole *universali*, e *idee generali*, ed altre simili: ma ciò che io sostengo si è, che in quel passo si racchiude appunto il senso di queste stesse parole industriosamente evitate, e che perciò con esse non si sono già eliminati dalla metafisica scienza gli universali, ma si è puramente sfuggito d'esprimerli col loro nome proprio, quasi se n'avesse paura.

182. E per vedere come ciò sia, io prego il lettor mio a dirmi che cosa gli sembri che venga poi a dire quella frase del nostro filosofo: « la qualità per la quale un individuo somiglia ad altri individui ».

Può essere ch'egli mi risponda non parergli necessario ricercar che sia la somiglianza che una cosa ha con altra: tutti intendono il detto, che un individuo somiglia ad un altro. Ed anch'io credo con lui, che tutti l'intendano, e credo perciò che si possa facilmente definire.

Quando altri dice: « due o più individui rassomigliansi », ciascuno intende qualche cosa di meno che quando dice: « due

o più individui sono uguali ». Poichè non si possono dire uguali più individui, senza che sieno uguali in tutte loro parti e qualità: all'incontro acciocchè sieno simili, basta che sieno uguali in qualche qualità particolare. Non si dà dunque somiglianza tra più oggetti, se quelli non hanno qualche qualità sotto alcuno aspetto uguale e comune. Ora non voglio io fermarmi qui a cercare la conseguenza che io potrei dedurre da ciò sulla natura di questa qualità uguale o comune; osservo in quella vece, che io non posso conoscer mai la somiglianza o l'uguaglianza di più oggetti, ove nella mia mente io non abbia che l'idea individuale di quelli, o l'idea delle loro individuali qualità. E di vero, le qualità di due oggetti, in quanto sono individuali, cioè attaccate all'individuo, non si possono in modo alcuno raffrontare tra loro; perchè le qualità che stanno in uno individuo, sono in un luogo diverso da quelle che stanno in un altro; e fino che le due cose, che raffrontar si vogliono, trovansi in luoghi diversi, non possono giammai esser messe insieme a confronto. Per confrontare insieme più cose o qualità, e scoprire ciò in che sono uguali e ciò in che sono disuguali, egli fa bisogno che v'abbia uno spirito intelligente, il quale non abbia solo la facoltà di percepirle individualmente, ma ancora abbia quella di staccarle mentalmente (1) dagl'individui, e unirle insieme, e così, mediante il confronto, ritrovare ciò che è in esse di comune, e ciò che è in esse di proprio.

Il geometra vuol vedere se due triangoli sono uguali: egli s'immagina di sovrapporli l'uno all'altro, e di osservare se quelli si combaciano perfettamente. Similmente, il falegname sovrappone una tavola all'altra quando gli è uopo vedere se due tavole sono della stessa grandezza. Ma l'operazione del falegname è ben altra da quella del geometra. Ciò che v'ha di osservabile

(1) Rispondere: « lo staccarle mentalmente non è uno staccarle realmente, e quindi si ragiona in sul falso »; sarebbe un non avere intesa la questione di che si tratta. Noi parliamo delle operazioni dello spirito umano; di ciò che avviene nella mente, e non fuori di lei. Nella mente, staccare ed unire significa concepire a parte, ovvero nel tutto l'oggetto a cui si pensa.

si è, che nulla varrebbe a questo, che quelle due tavole si ponessero l'una aderente strettamente coll'altra, senza più: con quella sola materiale collocazione egli non vedrebbe se le due tavole sieno uguali, ove non possedesse oltracciò in se medesimo uno spirito intelligente, atto a concepirle compenetrate appunto insieme, cioè a dire, tutt'e due occupanti lo spazio medesimo. Se lo spirito vuol raffrontar due linee, egli dee mettere una linea nel posto dell'altra: se vuol raffrontar due superficie, egli dee immaginare l'una dentro dell'altra: se vuol confrontar due solidi, è a lui necessario di concepirli l'un nell'altro interamente compenetrato: è così ch'egli vede se sono uguali o se son disuguali, quale ecceda de' due, e quale manchi. Per quanto i due solidi materiali si facciano vicini e coerenti, rimangono sempre l'un fuor dell' altro, e perciò in se stessi non si confrontano veramente. L'uno esiste, e non ha un riguardo di sorte all'esistenza dell'altro.

Ora mi si dirà: se il falegname, accostando due solidi insieme per vedere quale superchi, non ottiene fuori della sua mente nessun confronto, perchè dunque egli li accosta? Rispondo che li accosta non perchè fuori della sua mente succeda un confronto, ma perchè con quell'atto esteriore egli aiuta la mente sua e dirò anche la sua immaginazione, a fare il vero confronto dentro di sè. E sopra tutto ciò sembra che non possa cader dubbio a colui che mette attenzione a conoscere come avvenga il confronto che lo spirito nostro fa di due o più cose.

183. Solamente io devo osservare, che ciò che per un esempio ho qui detto de'corpi e dell'estensione, si dee dire ugualmente di due cose individuali qualunque sieno. Due individui non si possono mai mescolare insieme: hanno, come individui, due esistenze separate, indipendenti. Può dunque affermarsi, che se non v'avessero che soli individui, questi non si potrebbero confrontare giammai; chè non potrebbero consistere in un luogo stesso, o per dirlo più generalmente, in una stessa esistenza.

184. Che fa dunque bisogno alla mente acciocchè ella possa confrontare tra loro due o più individui, e riconoscere in che

sono uguali, in che sono disuguali, in che sono simili e in che dissimili? Secondo lo Stewart, e innanzi lui, secondo il Reid, la mente non ha idee che puramente individuali, idee non diverse dagl'individui stessi, che s'involgono dal pensiero. Ma quelle idee individuali non bastano a formare un confronto, come non bastano gl'individui, da' quali queste, in quanto alla distinzione e indipendenza fra loro, punto non differiscono. Di vero, l'idea di una qualità cesserebbe di essere individuale, ove questa qualità, da noi pensata, in virtù del nostro pensiero potesse essere trasportata da un individuo ad un altro; chè una qualità è particolare o individuale per questa sola condizione, ch'ella si concepisce siccome aderente ad uno individuo. Laonde siccome non si dà confronto tra due individui, rimossa la mente che li confronti insieme, così non si dà confronto tra due idee individuali, l'una delle quali non può mai (appunto per l'ipotesi ch'elle sono meramente individuali) esser confusa od immedesimata coll'altra. Perchè dunque lo spirito trovi che due individui sono simili o sono dissimili, è necessario al tutto ch'esso, oltre le idee individuali, abbia altresì delle idee universali: ed ecco come ciò avviene.

185. Si tratti di conoscere la somiglianza di due pareti bianche, l'una più, e l'altra meno.

Le pareti stesse, nè la bianchezza individuale delle pareti, non si può, come dicevamo, trasportare una nell'altra; e se si potesse, di quelle due bianchezze ne riuscirebbe una terza, la qual non darebbe ancora il confronto delle due bianchezze prime, come cercavasi. Nè pure l'idea della bianchezza individuale dell'una parete può confrontarsi coll'idea della bianchezza individuale dell'altra parete senz'altro aiuto di mezzo; perchè quando io dico bianchezza individuale, intendo bianchezza che ha una esistenza così sua propria, che non può uscire di sè, nè andare in altra, nè riceverne alcun'altra in sè, anzi che è straniera a qualunque altra, e che qualunque altra da sè ignora ed esclude. Ciò dunque che nella mente nostra rende possibile il confronto delle due bianchezze di che parliamo, conviene che sia una

potenza per la quale noi abbiamo una nozione universale della bianchezza, e non la pura vista della bianchezza esistente e individuale; a questa soltanto noi possiamo immediatamente confrontar le bianchezze individuali percepite co' sensi, e vedere quanto queste bianchezze partecipino della nozione di bianco.

E veramente, poniamo d'averci formata nella mente (non cerco ora il modo) l'idea di una bianchezza universale, cioè di una bianchezza non ricevuta in un individuo esistente, ma isolata e sola, sicchè noi la consideriamo possibile d'attuarsi in un numero infinito d'individui.

Una sì fatta idea, libera dalla prigione, per così dire, dell'individuo nella nostra mente, è di sua natura un tipo, un esemplare, una regola, per la quale noi tostamente giudichiamo della somiglianza degli individui sensibili che innanzi agli occhi nostri trapassano; ed ecco in qual modo. Al vedere che facciamo una parete bianca, noi abbiamo nella mente nostra 1° la percezione della bianchezza di quella parete, 2° l'idea universale della bianchezza possibile. Allora confrontiamo questa seconda bianchezza con quella prima, e così la giudichiamo. Un tale confronto è possibile: chè l'idea universale della bianchezza, appunto perchè non è ristretta entro a nessuno individuo, può da noi essere concepita in tutti gl'individui possibili, e perciò anche in quello della cui bianchezza togliamo a giudicare. In tal modo la bianchezza individuale sentita e la bianchezza universale concepita si compenetrano, cioè si trovano insieme, senza confondersi, chè è impossibile che si confonda ciò che è universale con ciò che è particolare, ma il particolare si cape nell'universale, e si può in quello vedere senza pure ch'egli perda la sua determinazione che particolare il rende.

Or facendo noi un somigliante giudizio sopra un'altra parete, abbiamo due pareti individuali, giudicate tutte due bianche di un certo grado.

Quindi, per l'assioma che due cose simili ad una terza sono simili tra loro, noi scopriamo la somiglianza delle due pareti bianche.

Per trovare dunque che due o più individui si rassomiglian tra loro, noi abbiamo d'uopo supporre che nella mente nostra v'abbia un tipo o esemplare comune di quella qualità in virtù della quale quegl'individui sono simili: e questo tipo o esemplare non è poi altro che la qualità stessa considerata dalla mente nostra fuori di tutti gl'individui, e perciò in modo universale; non è in somma che quella qualità stessa, ma non più come esistente realmente, ma come *possibile* di venire ricevuta in un indefinito numero d'individui.

186. A chi non piacesse questa maniera di spiegare come l'uomo ritrova le somiglianze che hanno le cose in fra loro, io sono ben contento ch'egli proponga un'altra più soddisfacente spiegazione.

Ma mi sembrerà sempre strano, che in un discorso nel quale si tratta di cercare che cosa sia un'idea universale, e come lo spirito la si formi, altri si contenti dire, non esser ella che « la qualità particolare onde un individuo somiglia ad altri individui della stessa classe »; mostrando con ciò di reputare inutile cosa e superflua lo spiegare il modo onde le somiglianze degl'individui si conoscono. Se inutile è render ragione del modo onde lo spirito conosce le somiglianze e dissomiglianze, è parimente inutile l'instituir ricerca sulle idee universali; chè queste per certo non sono due, ma una sola ed identica questione espressa in diverse parole. Per me, come dicevo, non concepisco possibile un giudizio sull'eguaglianza o somiglianza di due termini, senza che v'abbia una misura comune; misura, che appunto perchè è comune, non può essere individuale, ma vuol essere universale.

187. Se queste misure, se queste qualità comuni, se questi universali (poichè tali parole vengono tutte nel nostro discorso ad esser sinonimi) non si possono bene intendere, se hanno forse in se stessi qualche cosa di misterioso e di recondito, ne verrà perciò che si debbano negare a dirittura? Tale è pur troppo la prosuntuosa tendenza dell'umana filosofia. C'è cosa ch'ella non sappia bene intendere? che abbia del misterioso?

la nega direttamente: la dichiara una chimera: un sogno della rozza antichità: o al più la pronuncia inesplicabile; misurando ciascun filosofo l'ingegno umano dalle forze del suo proprio: e questo è l'estremo della modestia di cui si vanta una sì fatta filosofia.

Ma, checchè si dica degli scrittori di questo o di quel tempo, sarà sempre dovere del vero amatore della sapienza, di non negare l'esistenza di cosa che è ben comprovata, per questo solo ch'egli non la comprende; e di preferire il confessare piuttosto ingenuamente ch'egli non ne intende ancor la natura, anzichè dichiarare ch'ella non è intelligibile a nessuno de' mortali, e che perciò non dee essere oggetto d'umane investigazioni: si lascino tali cose agli Enciclopedisti.

ARTICOLO XXI.

NELLO SPIEGARE COME SI POSSANO CLASSIFICARE GL'INDIVIDUI TORNA A PRESENTARSI LA MEDESIMA DIFFICOLTÀ.

188. Mi si conceda un'osservazione ancora sul tratto riferito dello Stewart. « È dunque, egli dice, questa qualità quella che « si può dire essenziale all'individuo nella classificazione che « lo ripone sotto un certo genere particolare. Ma come ogni « classificazione è fino a un certo punto arbitraria, non si può « conchiudere da ciò, che questa qualità generica sia più es« senziale all'esistenza dell'individuo, che una moltitudine di « altre qualità accidentali ».

Quando si toglie a render ragione di qualche fatto sul quale si agitino disputazioni gravissime, conviene, a mio parere, non permettersi l'uso d'alcun vocabolo equivoco che faccia nascer dubbio e incertezza, e procacciare altresì con particolar cura, che le idee annesse a tutte le voci sieno rigorosamente esaminate. Ora l'idea di *classificazione in un genere* usata dallo Stewart, certo non pare che sia stata da lui esaminata; poichè dove l'avesse egli esaminata, avrebbe leggermente veduto ch'ella non si fa che mediante un'*idea comune*, cioè mediante quella qualità per la quale gl'individui si rassomigliano fra loro

appunto perch'ella è loro comune. Come dunque nell'uso della parola *somiglianza*, così qui nell'uso della parola *classificazione*, lo Stewart cade nell'errore logico che del circolo s'appella: a dar ragione di un fatto, egli assunse il fatto stesso come spiegato: pone che non ci abbia difficoltà nel *classificare* gli oggetti, e nel trovare le loro *somiglianze;* e questa è la difficoltà appunto che si cercava di superare: in somma ha definito una cosa colla cosa medesima, *idem per idem.*

ARTICOLO XXII.

INCERTEZZA CHE DÀ A VEDERE LO STEWART NELLE ESPRESSIONI DA LUI ADOPERATE.

189. Ella è anche singolare quella maniera da lui usata, « come ogni classificazione è fino a certo punto arbitraria ». È questo il linguaggio esatto della filosofia?

Io gli soggiungerò: dicendo voi che ogni classificasione è arbitraria *fino a certo punto*, confessate manifestamente che non è arbitraria in tutto. Non era dunque dover vostro di esaminare ciò che nelle classificazioni di cui parliamo ci ha d'arbitrario e ciò che non è punto arbitrario? Avendo voi ammessa questa ricerca, il vostro lettore ha il diritto di sospettare che, in quello che non è arbitrario nella classificazione, ivi appunto consista il nodo della questione, che voi frettolosamente trapassate. Egli vi dirà, che non formandosi le classificazioni delle cose se non come voi dite, sopra alcune qualità, per le quali esse sono simili, o come altri s'esprime, sopra alcune loro qualità comuni (e con questi due modi si dice il medesimo); forz'è ritenere, che non sono arbitrarie tutte quelle classificazioni che si chiamano *generi* e *specie;* poichè le qualità comuni non sono arbitrarie, nè sono meri nomi, ma sono qualità esistenti negl'individui. Per quanto dunque sfuggevolmente voi confessiate che in formare quelle classi d'individui possibili, che si chiamano generi e specie, v'abbia qualche cosa che non è punto arbitrario, ma necessario, ella è al tutto sufficiente questa confessione che vi sfugge da' labbri, perchè un uomo avveduto sia

tratto da quella ragionevolmente a dubitare di tutto il vostro sistema, e giunga poi, seco medesimo ragionando, a trovare com'ella ve lo rovini.

ARTICOLO XXIII.

LO STEWART CONFONDE INSIEME DUE QUESTIONI DISTINTE.

190. Finalmente lo Stewart nel breve passo sopra indicato ravvolge e confonde insieme due questioni totalmente distinte.

La prima è questa; esistono nello spirito umano idee universali, o sia, pensa l'uomo a qualità comuni delle cose come meramente possibili?

La seconda è: che sono queste idee universali, o queste qualità comuni delle cose fuori dello spirito umano?

Queste due questioni non si vogliono confondere e avviluppare in una sola: e la seconda si dee suddividere in altre, come appresso dirò.

191. La questione: se una qualità comune esista fuor della mente, nel suo stato di qualità comune, è una ricerca inutile al nostro argomento.

Noi siamo qui tutti d'accordo: fuori della mente, la qualità comune non ha esistenza isolata, e da sè; ella realmente non esiste se non fatta individuale, cioè negli individui a cui appartiene: ma, dopo di questo nostro accordo, ci resta ancora a sapere la risoluzione della prima questione, cioè se la qualità comune esista nel nostro spirito, sia un oggetto del pensiero.

Questa ultima ricerca certo è tale, che dee riuscire facilissima ed evidente, ove non s'abbia l'animo preoccupato dalle sottigliezze nelle quali ci hanno tirato i maestri della giornata, che per troppa confidenza d'ingegno hanno fabbricato delle tele di ragno per prendere in esse piuttosto gli uomini, che la verità.

192. Il buon senso è sufficientissimo a conoscere che le qualità delle cose sono oggetti del nostro pensiero non pure in quanto sono individuali, ma ancora in quanto sono comuni. Chi vuole un poco riflettere sopra di sè medesimo, s'accorge tosto

1° che il suo spirito sa conoscere quelle qualità in quanto stanno in questo ed in quell' individuo, il che è conoscere le qualità individuali; 2° che sa considerarle prescindendo dall'individuo in cui le vide e percepì, il che è un pensarle come comuni; 3° che quindi egli sa intendere, che certe qualità vengono contemporaneamente partecipate da più individui, e che potrebbero essere in egual modo partecipate da un infinito numero d'individui possibili. Se così non fosse, sarebbe impossibile che io pure qui ciò pensassi, e lo mettessi in parole.

ARTICOLO XXIV.

LO STEWART IGNORA LE DOTTRINE DEGLI ANTICHI FILOSOFI CH'EGLI CENSURA SULLA FORMAZIONE DE' GENERI E DELLE SPECIE.

193. Non voglio andarmene più innanzi su di ciò, prima di aver fatto osservare, come l'altra questione intorno alle qualità comuni considerate siccome essenze delle cose, sia introdotta dallo Stewart senza un bisogno del mondo nel ragionamento suo. Così sogliono fare altri filosofi (1): confondono la questione platonica con quella che noi trattiamo: e di più la pongono ancora in una maniera assai inesatta e falsa.

Io vorrei domandare, in grazia, allo Stewart, ove egli abbia trovato che gli antichi filosofi facessero consistere l'essenza delle cose nelle loro qualità comuni e universali? Più tosto io ritrovo che distinguevano anch'essi le qualità comuni, in quelle che sono essenziali e in quelle che sono accidentali: ritrovo ancora ch'essi formavano de' generi e delle specie sì mediante quelle, e sì mediante queste. E di vero, ogni qualità comune, sia accidentale sia essenziale, può essere fondamento alla formazione di un genere o di una specie. Così, se io dico: la specie degli uomini; ho preso a fondamento di questa specie una qualità comune essenziale, cioè l'umanità. Ma se io dico: la specie degli

(1) Tale confusione si può dir comune a' filosofi moderni. Non sapendo come risolvere la prima, introducono la seconda, e gettano l'assurdità ed il ridicolo di essa sopra la prima.

uomini bianchi e la specie degli uomini neri, o pure se, come fa Aristotele, io classifico gli animali dal numero delle gambe; ho preso a fondamento di quelle specie una qualità accidentale, cioè a dire il color bianco o nero, ed il numero delle gambe. E fu sempre distinta, per quanto a me pare, questa doppia maniera di formare i generi e le specie. E fu attribuita solamente a' generi ed alla specie formati nel primo modo, cioè col fondamento d'una qualita essenziale, la proprietà di contenere la vera essenza degli individui (1). All'incontro i generi e le specie formati nel secondo modo, aventi a fondamento una qualità accidentale, non si reputaron mai contenere la vera essenza degl'individui, ma solo la essenza loro in quanto a quella specie accidentale e arbitraria appartenevano.

194. Questa seconda specie si potrebbe in certo senso (sebbene ancora con qualche improprietà) chiamar nominale (2). Ma lo Stewart non potrà mai chiamare, con proprietà, nominale la prima. Quella ha qualche cosa di arbitrario; perchè ove si tratta di formar delle specie aventi a fondamento delle qualità comuni accidentali, può stare in mio arbitrio il prendere l'una o l'altra di queste accidentali qualità; ma nelle specie della prima maniera, fondate in una qualità essenziale, non v' ha nulla d'arbitrario, chè l'essenza dell'ente determinato, essendo unica, io non posso che prenderla a formare il genere, o lasciarla.

Dissi però che anche una tale denominazione non si darebbe

(1) Per tal modo è l'essenza della cosa, che forma il genere o la specie; non è il genere o la specie che forma l'essenza. L'idea del genere o della specie ci porta ad una collezione, sebbene indeterminata, indefinita, d'individui almeno possibili; l'essenza della cosa è al tutto semplice ed una.

(2) Con proprietà *essenza nominale* direbbesi quella, ove il solo nome formasse il genere: per esempio « il genere dei Pietri, dei Paoli ecc. » sarebbe un genere che avrebbe per fondamento il solo nome della cosa. Si paragoni questa essenza nominale colle altre essenze, questo genere cogli altri generi, e si vedrà quanto quella sia diversa da tutte le altre essenze, e quello da tutti gli altri generi, e che perciò non puossi, come tenta di fare lo Stewart, confondere tutte queste cose insieme.

con proprietà; perchè chiamando quella qualità essenza nominale, potrebbe credersi ch'ella fosse un mero nome; il che abbiamo dimostrato esser falso; chè le qualità comuni delle cose, sieno accidentali o sieno essenziali, hanno un'esistenza per lo meno come oggetti del nostro spirito.

ARTICOLO XXV.

Lo Stewart non intende la questione agitata fra i Realisti, i Concettualisti e i Nominali.

195. Riesce inconcepibile allo Stewart l'immaginare che vi possa essere nel nostro spirito un oggetto senza che sia la cosa al di fuori: quindi dopo aver esposto le opinioni delle due scuole, de' Realisti e de' Nominali, ed essersi dichiarato per questi ultimi, passando a toccare della setta intermedia de' Concettualisti, confessa ingenuamente di non potersene formare una chiara idea: e va conghietturando o piuttosto indovinando la loro teoria.

Egli non sa trovarla se non in due proposizioni ch'egli accenna in questo modo. « La maniera indistinta e inesatta onde s'e« sprimono (i Concettualisti), rende assai difficile cosa il cogliere « la loro opinione. Io finalmente pendo a credere ch'ella riesca « a sostenere le due seguenti proposizioni. La prima, che noi « non abbiamo nessuna ragione da credere all'esistenza delle « essenze o idee universali quali si pretende corrispondere a' « termini generali. La seconda, che lo spirito ha il potere di « ragionare sui generi o classi d'individui senza l'uso del lin« guaggio » (1). Dopo di ciò immediatamente soggiunge: E di « vero, io non saprei quale altra ipotesi si potesse immaginare « su questo soggetto, volendo allontanarsi dalle due celebri sette « (de' Realisti e de' Nominali) di cui fin qui mi sono esclusiva« mente occupato. Noi sappiamo che i Concettualisti s'accorda« vano coi Nominali in negare l'esistenza degli universali. Su « che adunque potremmo noi supporre ch' essi differissero dalle « opinioni di questi, se non fosse nella necessità del linguaggio

(1) *Elémens de la Philosophie de l'esprit humain*, Ch. IV, Sect. III.

« considerato come strumento del pensiero e mezzo a seguire
« ogni specie di meditazione o ragionamento relativo a oggetti
« generali? » (1).

196. I Concettualisti s'accordavano co' Nominali nel negare la sussistenza delle *essenze universali* in se stesse, ma non si accordavano con essi nel negare l'esistenza delle *idee universali* nella mente (2).

---

(1) Ivi.

(2) Il lettore attento si avviserà facilmente che, nel mentre che io riguardo come lontanissimo dal vero il sistema de' *Nominali*, non aderisco meglio al sistema de' *Concettualisti*. Non amo neppure di dirmi *realista*, perchè con questa parola, come colle altre due de' *Nominali* e de' *Concettualisti*, non vengono espresse delle sentenze sole e precise, ma più tosto un corpo di varie sentenze. E di fatto, i Realisti, secondo Giovanni di Salisbury, si partivano insieme in sei classi diverse, e i Concettualisti ed i Nominali altresì avevano le loro diverse sette. Il prendere dunque un nome così indeterminato sarebbe un nulla, ovvero sarebbe mettersi in una fazione e parteggiare senza cognizione chiara di causa: è per questo che, come ho osservato altrove, la storia della filosofia non verrà mai alla sua perfezione, fino che non si cominci a classificare i sistemi filosofici colla esatta descrizione delle opinioni, e non co' nomi de' loro autori, o delle sette (*Frammento di lettera sulla classificazione de' sistemi filosofici* ecc., nell'*Introduzione* ecc. VI, 1).

Ma per accennar brevemente in che senso io dissi che non aderisco a' *Concettualisti*, si osservi che con questo nome si può acconciamente chiamar quelli che dichiarano l'*universale* un concetto della mente per sì fatto modo, che fuor della mente non esista nulla di ciò che la mente pensa coll'universale. Ora questo soggettivismo è lontanissimo dalla mia opinione.

Io piglio un'idea universale, e la sottometto all'analisi. Quest'analisi mi dà due elementi, da' quali la mia idea risulta: 1° la qualità pensata, 2° la universalità della medesima, che s. Tommaso pure distingue e chiama *intentio universalitatis*.

Alla *qualità pensata* io dico che corrisponde nella cosa individua una realità: all'*universalità* della qualità pensata dico che nella cosa non corrisponde nulla di reale, ma che questa *universalità* è solo nella mente.

L'*universalità* non è propriamente la qualità pensata, ma è un modo ch'ella prende nella mente; egli è necessario di formar bene questa distinzione.

In altre parole, essi ammettevano che lo spirito nostro avesse bensì dei concetti universali, ma che questi concetti o idee non avessero un'esistenza reale fuori del nostro spirito: fossero in somma delle idee fabbricate da lui all'occasione delle percezioni particolari delle cose ricevute co' sensi.

197. In questo sistema lo spirito veniva ad avere 1° le percezioni particolari, 2° la facoltà di lavorare sopra le percezioni particolari, e di aggiunger loro una nuova forma per la quale si rendevano *universali*.

E non ha forse il nostro spirito la potenza di far alcune operazioni sulle proprie idee e di far loro mutar forma? (1) Tutti

Ora come avviene che la *qualità pensata* sia in me *universale*? Quando il mio spirito ha percepito una qualità qualunque, egli ha la potenza di replicare questa qualità in un numero indefinito d'individui, mediante altrettanti atti del suo pensiero, co' quali egli pensa quella qualità successivamente o contemporaneamente in un numero indefinito d'individui: e questa potenza risulta da due principî, cioè 1° dall'intuizione del *possibile* che ha il mio spirito, e 2° dalla iterabilità degli atti dello spirito.

Questa potenza di replicare gli atti del pensiero, e quindi d'immaginar replicata indefinitamente la qualità, è una proprietà e facoltà unicamente dello spirito. Dunque è lo spirito che, mediante questa sua facoltà, aggiunge a quella qualità ch'egli pensa, il carattere della *universalità*; chè questa universalità non vuol poi dir altro, se non se la possibilità che ha una qualità d'essere da noi pensata in un numero indefinito d'individui.

Non posso lasciar d'aggiungere, che se il Degerando avesse bene osservato la differenza che passa tra il porre che le *idee universali* sieno puri concetti, e l'ammettere che la sola *universalità* delle idee è quella che non esiste altro che nella mente, mentre le *idee* stesse in quanto alle qualità che esprimono hanno nelle cose una reale corrispondenza, non avrebbe detto che s. Tommaso sia un *vero concettualista* (*Histoire comparée* ec., 2 edit., T. IV, pag. 498), titolo ch'egli pretende convenire parimente ad Occamo (ivi, pag. 582), che è pur lontano dalle idee filosofiche del dottore d'Aquino.

(1) È assurdo il dire che una *sensazione* si trasforma; perchè ella è oltremisura particolare, e per trasformarsi converrebbe che prima si distruggesse. Il pensiero all'incontro ha un oggetto, o idea fornita di elementi universali e particolari: in quanto l'idea è universale, si può determinare e particolarizzare variamente, e questo può dirsi che sia prendere un'altra forma.

gl'idoli della fantasia non sono forse meri parti dell'attività del nostro spirito, che non hanno, come tali, cioè in quella loro forma, nessuna realtà fuori di lui? non sono lavori da lui formati mediante le operazioni sulle sensazioni e sulle idee delle cose sensibili?

ARTICOLO XXVI.

LO STEWART CONFONDE LA QUESTIONE SULLA NECESSITÀ DEL LINGUAGGIO, CON QUELLA SULL'ESISTENZA DELLE IDEE UNIVERSALI.

198. Per l'opposto lo Stewart riguarda la questione sulla necessità del linguaggio come cosa che entra essenzialmente a caratterizzare le opinioni delle tre sette di cui parliamo, cioè dei Realisti, de' Concettualisti e de' Nominali. Egli riguarda questa questione come una parte essenziale di quella, sulla soluzione della quale si dividevano questi filosofi, e suppone che i Realisti sieno necessitati dal loro sistema di credere che i vocaboli non sieno necessarî a concepire gli universali. Dopo aver detto che la differenza tra gl'individui ed i generi riguardo all'uso del linguaggio consiste in questo, che noi possiamo ragionare sui primi senza linguaggio, mentre nol possiamo sui secondi, così prosegue: « Quest'osservazione è tanto più importante, ch'ella tocca, « s'io non m'inganno, una circostanza che ha servito a sviare « i Realisti dal vero. Essi hanno creduto, che come i vocaboli « non sono necessarî a pensare gl'individui, così nol dovessero « essere a pensare gli universali » (1).

199. Ma la questione sulla necessità del linguaggio è al tutto indipendente dalla questione che divideva quelle tre scuole di filosofi, e confondendole insieme, non si può che rendere estremamente difficile e inestricabile la questione principale.

Io, che non intendo d'essere punto *nominale*, ho d'altra parte la ferma persuasione della necessità de' vocaboli, acciocchè l'uomo da prima sia tratto a riflettere sugli universali (*Teodic.* 100-102).

Grande differenza è tra il supporre che gli universali sieno meri nomi a cui non rispondano nè cose nè idee, e il supporre

(1) *Elémens de la Philosophie de l'esprit humain*, Ch. IV, Sect. II.

che sieno delle cose in sè esistenti, o almeno delle idee esistenti nel nostro spirito, ma però tali che noi non possiamo conoscer quelle o aver queste la prima volta, senza aiuto di vocaboli.

Tanto quelli che seguissero la prima opinione, come quelli che seguissero l'una o l'altra di queste ultime, cioè a dire così i Nominali come i Realisti e i Concettualisti, possono riconoscere necessario il linguaggio acciocchè l'uomo cominci a pensare gli universali. Su di ciò non v'ha che una differenza sola tra loro. I Nominali *devono* creder necessario il linguaggio; e l'altre due scuole *possono* crederlo tale, cioè a dire, non sono astrette a crederlo necessario in virtù dell'opinione che professano sulla natura degli universali. I Nominali devono creder necessario il linguaggio a poter avere gli universali, poichè sostengono che gli universali non sono appunto altro che parole; all'incontro, se i Concettualisti e i Realisti lo tengono necessario, essi opinano così, non già considerando i vocaboli come quelli che tengano il luogo delle idee, ma come de' mezzi atti e necessarî a scuotere e trarre l'attenzione dello spirito nostro, per sè inerte, sulle qualità comuni (1), o a formare quelle opera-

(1) Sceverata la questione della necessità del linguaggio dalla questione sulla natura degli universali, non sarà tanto difficile il conoscere l'opinione del Locke su questo argomento, come fa vista di credere il professore Stewart. Egli lo accusa di avere adoperate delle *espressioni strane e poco usate* in questa materia, e con ciò d'aver data occasione che gli si attribuissero delle opinioni contraddittorie. Concedo che ciò sia vero; ma non mi par che v'abbia contraddizione là dove ce la trova lo Stewart. Lo Stewart trova contraddittorio che il Locke in alcuni passi non giudichi il linguaggio indispensabile alle operazioni dell'intelligenza, e che tuttavia non sia realista. Il Locke ammette che le idee universali sieno qualche cosa nella mente di quelli che le pensano, e questa opinione è affatto indipendente da quella sulla necessità del linguaggio; giacchè si può tenere che gli universali sieno oggetti della mente (*entia rationis*), e insieme tenere indifferentemente tanto che il linguaggio sia necessario, quanto che il linguaggio non sia necessario allo spirito per formarsi questi oggetti ossia queste idee di una natura tutta loro particolare.

zioni sulle percezioni nostre, mediante le quali se n'hanno gli universali.

ARTICOLO XXVII.

NUOVA PETIZIONE DI PRINCIPIO:
LO STEWART, VOLENDO SPIEGARE COME L'INTELLETTO SI FORMA
LE IDEE DI GENERE E DI SPECIE,
COMINCIA DAL SUPPORRE TALI IDEE GIÀ FORMATE.

200. Io mi sono riserbato consigliatamente qui, in fine di queste osservazioni sulla dottrina dello Stewart relativamente agli universali, a riferire il passo più vigoroso di questo autore in favore della sua causa, acciocchè sia più facile ad intenderne la forza, e la forza altresì della confutazione ch' io sono per farne: le nozioni che fin qui sono venuto sponendo coll'occasione dell'esame d'altri luoghi del nostro filosofo, devono poter essere d'aiuto a' lettori.

Nel passo seguente s'assottiglia quant'egli può per ispiegare siccome l'uomo possa ragionar sulle verità universali coll'aiuto de' soli vocaboli, senza che a questi egli aggiunga stabilmente delle idee: e il recherò tutto intero, sebbene alquanto lungo, acciocchè non cada il menomo dubbio in alcuno, ch'io travisi forse i suoi sentimenti. Ecco le vie, onde noi veniamo, secondo lui, alle verità universali. « Si vede chiaramente che v' hanno « due maniere di pervenire alle verità generali. L'attenzione può « fissarsi sopra un solo individuo, avendo cura di non far en« trare in tutti i nostri ragionamenti, che le circostanze comuni « al genere. O ancora, mettendo da parte le cose stesse, si pos« sono adoperare unicamente i termini generali che il linguag« gio ci fornisce ».

Ciò che mi sembra di poter dire con ragione relativamente al Locke, si è, ch'egli non abbia veduto il fondo nè dell'una nè dell'altra questione, e che non sia stato al tutto senza cagione il ridicolo sparso sulla sua filosofia dal Doria, da Martino Scriblero, e da molti altri appresso.

Egli crede dunque che noi possiamo ragionare sulle verità generali, mettendoci solo innanzi o degl'individui o de' vocaboli. E prosegue a dar luce alla sua idea in questo modo: « Nel primo « caso, poichè la nostra attenzione non si ferma che in quelle « circostanze per le quali il subietto de' nostri ragionamenti so« miglia a tutti gli altri individui dello stesso genere, tutto ciò « che noi dimostriamo esser vero di questo subietto, non può « mancare d'esser vero di tutti gl'individui dotati della qualità « comune (1) che si è sola considerata. Nel secondo caso, poi« chè il subietto de' nostri ragionamenti è espresso da una pa« rola generica, che s'applica egualmente ad una moltitudine « d'individui, la conclusione che noi ne tiriamo dee avere la « stessa estensione, e applicarsi a tutto ciò che è compreso sotto « il nome del subietto in discorso » (2).

201. Qui io vorrei interrompere un poco il signor Stewart nel suo ragionamento, per dimandargli che cosa egli cerca di fare col medesimo.

Mi risponde, ch'egli cerca di render ragione delle verità universali, ossia ch'egli cerca di spiegare la formazione de' generi e delle specie. Ora in questo caso io non posso tenermi da richiamarlo a fare un po' d'attenzione alle seguenti espressioni da lui adoperate nel suo discorso: *le circostanze comuni al genere; — le circostanze per le quali il subietto de' nostri ragionamenti somiglia agli altri individui dello stesso genere.* Queste due espressioni, per fermarmi solo a queste, certo <u>suppongono i generi già formati e suppongono che noi facciamo uso dei medesimi</u>. Come dunque introduce egli i generi e le specie già formate in un discorso, lo scopo del quale è appunto quello di render ragione della formazione de' generi e delle specie? Non v' ha qui novamente un'aperta petizione di principio?

(1) Ma se questa qualità comune non è che un vocabolo!

(2) *Elémens de la Philosophie de l'esprit humain*, Ch. IV, Sect. II.

ARTICOLO XXVIII.

ALTRA PETIZION DI PRINCIPIO: LO STEWART SUPPONE CHE LE IDEE GENERALI SONO QUALCHE COSA, IN QUEL RAGIONAMENTO STESSO COL QUALE VUOL PROVARE CHE NON SONO CHE MERI NOMI.

202. Prosegue lo Stewart: « Il primo di questi due processi è « analogo alla pratica de' geometri, che ne' loro ragionamenti più « generali fissano la loro attenzione sopra una figura particolare. « Il secondo processo somiglia a quello degli algebristi, che « eseguiscono tutte le loro operazioni coll'aiuto de' loro simboli ». Noi non abbiamo che opporre a questo fatto; egli avviene appunto così. Ma sta poi a vedere se, avvenendo così il fatto, si riesca a questo, che gli universali debbansi avere in conto di null'altro che di meri nomi; o pure se risulti anzi il contrario, e ciò si farà manifesto dalla sola esposizione della teoria del nostro autore.

L'osservazione che lo STEWART stesso ci soggiunge sulle due maniere da lui stabilite di pervenire alle verità generali, quanto mi sembra bella e fina, altrettanto mi pare atta a sparger luce sull'argomento. « Questi due metodi di pervenire alle verità ge« nerali, così egli, sono fondati sugli stessi principî, e sono men « differenti fra loro che non mostrino nel primo aspetto. Quando « noi facciamo una serie di ragionamenti generali fissando la « nostra attenzione sopra di un individuo particolare di un ge« nere, questo individuo dee essere considerato come un sem« plice segno, o come una rappresentazione della qualità costi« tutiva dello stesso genere. Egli non differisce dagli altri segni « se non per un certo carattere di somiglianza (1) colla cosa « significata. Le linee diritte adoperate nel quinto libro di Eu« clide per disegnare certe grandezze in generale, non differi« scono dall'esperienza algebrica di queste stesse grandezze, che « come la scrittura che pinge gli oggetti differisce da quella « che adopera de' caratteri arbitrarî ».

(1) È egli nulla questo? Nello spiegar che sia questo carattere di somiglianza, sta appunto il nodo della questione (180-187).

Nulla più vero: per questa bella osservazione i due modi di pervenire alle verità universali si riducono ad uno solo. Lo spirito umano vi arriva mediante de' segni: son poi questi, che possono esser di due maniere: chè v' hanno de' segni che hanno della somiglianza colla cosa significata, e v' hanno de' segni che non hanno alcuna somiglianza con essa, e che sono veramente arbitrarî; la pittura che ritrae le cose, appartiene ai primi; le lettere del nostro alfabeto sono segni della seconda specie; la geometria che usa le figure, ha de' segni somiglianti colla cosa significata; l'algebra che usa le lettere, ha de' segni privi al tutto di similitudine colle cose segnate.

203. Ora io dico, che l'uso appunto di questi segni suppone l'esistenza delle idee universali: tanto è lungi dal vero, ch'essi, come pretende lo Stewart, bastino da se soli a dar ragione de' nostri ragionamenti intorno alle verità universali.

Lo Stewart adopera la frase, che questi segni ci fanno *pervenire alle verità generali:* ora se queste verità fossero un niente, o non differissero dai segni stessi, qual senso avrebbe un simil modo di favellare? Esso equivarrebbe a quest'altro: « mediante i segni noi perveniamo ai segni; e non ad altri segni, ma a quelli proprio di cui ci serviamo ». Qual vana e strana maniera di filosofia sarebbe cotesta? che verità importante conterrebbe una simile proposizione? Di vero io dimando allo Stewart, e a qualunque altro s'abbia fior di senno: la sola parola *segno* non fa subito correre la nostra mente alla cosa segnata? v' ha alcuno che possa concepire ciò che esprime la parola *segno*, o la parola *cosa segnata*, senza che concepisca ad un tempo l'idea di tutte e due queste cose, come di due cose relative, l'una delle quali chiama necessariamente a sè l'altra?

ARTICOLO XXIX.

I SEGNI NON BASTANO A SPIEGARE GLI UNIVERSALI.

204. Laonde i segni non bastano a spiegare come si pervenga alle verità universali, senza che anche queste sien pur qualche cosa.

Il dire che questi segni dirigono la nostra mente a pensare agl'individui, non basta ancora, come ho già dimostrato (198-199).

E veramente quando mi si dice che un segno dee condurre la mia attenzione ad un individuo solo e determinato, io intendo forse come a tal uopo io non abbia bisogno se non di concepire due cose, il segno e l'individuo segnato. Ma quando mi si dice che un segno mi dee condurre a pensare ad un individuo non già solo e determinato, ma sì ad un individuo qualunque, di un dato genere o d'una data specie, e a nessuno degli altri che stanno fuori di quel dato genere o di quella data specie; io non posso più intendere come ciò avvenga, se non concepisco tre cose, 1° il segno, 2° l'individuo segnato, 3° qualche cosa che mi determini a conoscere di qual genere o di quale specie sia quell'individuo a cui io debbo pensare, il che è un'idea del genere e della specie a cui s'appartiene quell'individuo segnato con quel segno.

205. E v'ha di più. Co' vocaboli, o più generalmente co' segni che mi esprimono gli universali, io faccio due cose.

1° La prima, mediante quei segni io sono condotto e scosso a pensare un individuo qualunque di quel dato genere o di quella data specie: per esempio, colla parola *uomo*, indicandomi ella un individuo della specie umana, io posso discendere colla mia mente a pensare un uomo particolare qualunque egli sia, vero o immaginario, ovvero posso applicare la parola *uomo* a qualunque mi piaccia degli uomini particolari.

E questo è il primo servigio che mi prestano i nomi universali, il primo progresso dello spirito che consiste nel discendere dalla specie o dal genere all'individuo. Ora ciò che ho detto già dimostra sufficientemente, che io non posso far questo primo uso di que' nomi con una sola ed unica idea, cioè coll'idea degli individui, ma che io devo averne due, cioè l'idea degl'individui e l'idea della specie o anche del genere a cui quelli appartengono, e che perciò quest'idee della specie e del genere non possono essere meri nomi. Ma lo stesso dimostrasi considerando il secondo uso che noi facciamo de' termini universali.

2° La seconda cosa che io fo con essi, si è di formarmi delle teorie, o sia di ragionare in un modo astratto e universale senza discender punto agl' individui.

In questo secondo uso gl'individui sono interamente esclusi e abbandonati, od essi stessi non fanno che servirmi di sègni per aiutare il mio spirito a ragionare, senza ch'essi però sieno punto nè poco la materia della quale io ragiono. L'esempio di ciò è toccato dallo Stewart, ed è l'uso che fanno i geometri delle figure. Quando il geometra disegna sulla sua tavoletta un triangolo per dimostrare una proposizione universale, come quella che i tre angoli presi insieme formano 180 gradi, o sia due retti; egli non fa uso allora di quel triangolo individuale meglio che come di un puro segno, coll'aiuto del quale egli si agevola l'astratto ragionamento: e la dimostrazione ch'egli dà non riguarda già quel triangolo individuale meglio che un altro, ma sì tutti i triangoli in genere. Non è dunque quel singolare individuo l'oggetto de' suoi pensieri; chè quell'individuo non è che un segno, un esempio, un aiuto in somma de' pensieri suoi: v' ha dunque qualch'altra cosa a cui egli pensa, e questa cosa è quella verità universale che si propone di ritrovare, e che ritrova bensì coll'aiuto de' segni, ma che è d'una natura interamente diversa da quella de' segni.

206. Lo Stewart va così vicino al vero e lo evita, che pare l'auriga d'Orazio che rasenta la meta senza toccarla; e certo al toccar quella meta, il suo sistema sarebbesi rovesciato. Dice che ne' ragionamenti universali gl' individui non entran per nulla; che se vi s'intromettono, non fanno bene spesso che impedire e turbare il corso dello stesso ragionamento: e tutto ciò egli ci dice in questa stessa lezione della sua operà, nella quale tratta degli universali; e dicendo ciò, egli non mostra punto di accorgersi, che solo un tal fatto è bastevole a rovinare tutta la sua teoria da' fondamenti. « In questo ultimo caso » (sono sue parole, e vuol dire quando s'adoperano i segni arbitrarî per aiuto de' nostri ragionamenti, come fa l'algebrista) « in questo ultimo caso « può sovente avvenire per effetto di qualche associazione d'idee,

« che una parola generale richiami l'attenzione sopra uno degli « individui a cui essa si applica. Ma, non che questo sia neces« sario per la forza del ragionamento, anzi egli è sempre una « circostanza che tende a farci uscire di strada » (1). E la stessa osservazione aveva fatto all'occasione di ripetere la sua sentenza sugli universali: « Quando dunque noi ragioniamo sulle « classi o generi, gli oggetti de' nostri pensieri sono de' sem« plici segni. O se in qualche cosa la parola generica ci richiama « alla mente degl'individui, questa circostanza dev'essere consi« derata come l'effetto di una associazione accidentale, e vale « piuttosto a turbare il ragionamento che ad agevolarlo » (2).

Quando un autore s'è impegnato in una dottrina falsa, è incredibile in quante contraddizioni egli sia costretto d'avvolgersi, quante inesattezze gli sia uopo di perdonarsi, per dare una qualche speciosità a' suoi ragionamenti: e più lo scrittore è ingegnoso, più egli conduce da lungi il suo errore. È allora prezzo dell'opera seguirlo con diligenza ne' suoi errori, guardar la traccia per la quale suole sì tortuosamente traviare in vastissimo labirinto: acciocchè in tal modo facciamo esperienza cogli altrui pericoli; è perciò che mi prendo la libertà di notare ancora una singolare fallacia di ragionamento in un passo del signor Stewart.

ARTICOLO XXX.

ALTRA FALLACIA NELLA MANIERA DI RAGIONARE CHE USA LO STEWART.

207. Egli sostiene che « oggetto del nostro pensare non possano essere che individui, e che ciò che noi chiamiamo idee generali non sieno che pure parole o segni ». Ma proponendo a se stesso la difficoltà: « come, dato ciò, si rendano possibili de' ragionamenti generali »; egli, per ispacciarsene, toglie a provare la strana proposizione: « che noi possiamo ragionare con « parole senza aver nessun riguardo alle cose che quelle pa« role esprimono ».

---

(1) *Élémens de la Philosophie de l'esprit humain,* Ch. IV, Sect. II.

(2) Ivi, Sect. III.

Tale proposizione è necessaria in fatti, s'ella è vera la sua teoria: giacchè non facendosi uso, ne' ragionamenti universali, di parole che esprimono individui, bisognava sostenere l'una di queste due cose, o che le parole universali non significhino nulla, o pure che v'abbia qualche cosa di universale, oggetto de' nostri pensieri da quelle parole significato; esclusa questa seconda, doveasi mantenere la prima.

E per dimostrarla con un esempio, bisognava, a mio parere, prendere un ragionamento universale, e ai termini universali di cui egli è composto sostituire degli altri termini universali a caso, e così vedere s'egli riteneva ancora un senso; giacchè se i termini universali di cui è composto un ragionamento, son meri segni per modo che noi non vi attacchiamo un valore, come vuole lo Stewart, dee essere al tutto indifferente che noi adoperiamo piuttosto que' segni che altri, giacchè noi non poniamo nessuna attenzione alle relazioni ch'essi aver possano colle cose significate.

208. Ma lo Stewart non fa ciò, chè fare non l'avrebbe potuto. E come in quel cambio si consiglia egli di ragionare? Ecco il modo; e prego ogni uomo sensato a dirmi s'egli è giusto. Piglia un ragionamento particolare; da esso trae fuori i nomi degli individui, o sostituisce a quelli, altri nomi o segni d'individui: quindi si volge e dice: « or vedete, io ho mutati que' nomi, e il ragionamento conserva tuttavia il senso di prima ». Che cosa trae egli da ciò? Egli ne trae, che dunque si può ragionare coll'uso di meri segni, senza attaccare a' medesimi nessun valore. È ella retta questa sua conseguenza? L'unica conseguenza retta che si può cavare di là, si è, che in un ragionamento particolare i nomi degl'individui nominati possono essere cangiati a piacimento, e possono anche essere sostituiti, in luogo de' medesimi, de' nomi comuni: null'altro che questo prova il fatto dello Stewart.

Ma ecco l'esempio da lui introdotto. « Se il giudice non co-
« nosce delle parti che le relazioni loro al processo, s'egli ignora
« i loro nomi, se egli li segna colle lettere dell'alfabeto o coi
« nomi finti di Tizio, Caio, Sempronio, egli è necessariamente
« imparziale. Così nel seguito di un ragionamento, noi corriamo

« meno rischio di violare le regole della logica, quando la no-
« stra attenzione si fissa sopra de' semplici segni, e l'immagi-
« nazione, offerendoci degli oggetti individuali, non esercita in-
« fluenza sul nostro giudizio, e non viene seducendoci con qualche
« associazione accidentale » (1).

Quello che noi neghiamo al signor Stewart primieramente si è, che la nostra attenzione, nel caso da lui proposto, si fissi sopra de' semplici segni.

Concediamo che le parti che piatiscono davanti a un giudice possano essere a lui significate o con nomi veri, o con finti, o colle lettere dell'alfabeto; ma tutto questo non vuol dir altro se non che, trattandosi di nomi arbitrarî, come sono i nomi propri, egli è al tutto indifferente che s'adoperi l'uno piuttosto che l'altro. Questa indifferenza cade sopra i segni, e non sopra le idee; e ciò mostra che il pensiero del giudice si rivolge e fissa sull'idea segnata, e non si ferma al segno medesimo; anzi del segno egli non sa che farne; ed è al tutto indifferente per lui che gli venga rimutato; purchè però, mutandoglisi il segno, non gli si muti altresì l'idea, e quindi purchè al primo segno si sostituisca un altro tale, che valga a rappresentare quell'idea medesima di cui abbisogna. E ciò rendesi più facile ne' nomi propri; perchè avendo questi un legame interamente arbitrario colla cosa nominata, la cosa si può denominare con una piuttosto che con un'altra voce a piacimento, con una lettera, con una sillaba, con un vocabolo di più sillabe, con un segno qualunque. All'incontro, ciò non istà pe' nomi comuni o termini universali: o almeno il fatto medesimo non ha luogo con tanta estensione; ma si avvera però quantunque volte si può rinvenire un sinonimo, cioè una voce che esprima la stessa nozione comune. Il che prova che si può bensì sostituire uno all'altro segno ne' ragionamenti, ma solo allora che sono tenute ferme le idee; perchè i ragionamenti si formano sulle idee e non sui segni; ed i segni non valgono a nulla, se non in quanto ci significano

---

(1) *Élémens de la Philosophie de l'esprit humain*, Ch. IV, Sect. II.

e suggeriscono le idee. Tanto è lungi dunque dal vero, che si possa ragionar con semplici segni senza che si annetta a' medesimi veruna idea, che anzi i segni ammettono dell'arbitrio, mentre nelle idee non può esservi arbitrio alcuno, ed i segni possono mutarsi purchè le idee si conservino; l'esempio dunque dello Stewart prova appunto tutto il contrario di ciò ch'egli con esso argomentavasi di provare.

209. Il che si farà vie più manifesto, più che si considererà quell'esempio. Se non è necessario che il giudice sappia i nomi veri de' litiganti, ciò non è per altro, se non perchè non è necessario ch'egli conosca gl'*individui* stessi, e le relazioni private e straniere alla causa de' medesimi; ma basta che conosca quelli in relazione alla causa ch'essi trattano davanti a lui. Il nome vero glieli fa conoscere come individui: il nome finto o le lettere dell'alfabeto colle quali si notano glieli fa conoscere come appartenenti ad un *genere* di cose, cioè come « uomini aventi tra loro quelle relazioni che risultano dalla causa che trattano, e nulla più ». Per conoscerli in questo secondo modo, il giudice dee avere le idee universali ed astratte; chè le relazioni di un individuo coll'altro non sono che idee universali e astratte dall'individualità reale, e gli uomini che hanno queste anzi che quelle relazioni appartengono ad una specie accidentale formata appunto dalle dette relazioni. Adunque col sostituire a' nomi veri delle parti que' nomi finti, nell'idea del giudice non è avvenuta alcun'altra mutazione se non solo questa, che in essa si è sostituita un'idea *generica* ad un'idea individuale. Or che dunque è ciò che vuol provare lo Stewart col suo esempio? che non v' ha bisogno delle idee di genere? egli anzi ci ha posto innanzi la miglior dimostrazione dell' opposto. Proponevasi di dimostrare che si può fare un ragionamento senza idee generali; e in vece è riuscito a dimostrarci, che si può fare un ragionamento senza idee individuali, ma pur con solo le generali. Ecco l'esito di quel suo discorso.

Gl'individui dunque non sono i soli oggetti dell'umano pensiero, nè i segni possono supplire alle idee universali. La mente,

se dee ragionare, ha bisogno di possedere queste più ancora che le individuali: chè si può dare un discorso ove si prescinda interamente dagl' individui, come nell'esempio dallo Stewart arrecatoci (1); ma è impossibile concepir modo, onde, senza le idee universali, si componga un ragionamento qualsiasi, per-

---

(1) Ciò che condusse in errore lo Stewart sull'esistenza delle idee universali, sembra essere anche stato il non avere egli osservato che le *relazioni* o *rapporti* delle cose si risolvono pure in altrettante *idee generali*, e sono il fondamento de' nomi *comuni*. In fatti un nome comune designa un ente sì per una *qualità comune*, che per una sua *relazione*. Quand' io pronunzio, a ragion d'esempio, il nome comune *uomo*, accenno l' individuo d'un *genere* che è formato dalla qualità comune *umanità*: quando all' incontro nomino *figlio*, accenno l'individuo del *genere* formato dalla relazione di *figliuolanza* comune pure a molti individui. Concepire dunque un *rapporto*, è avere un'*idea generale*, una di quelle idee che formano i generi e che danno luogo ai nomi comuni. Se lo Stewart avesse osservato ciò, non avrebbe creduto d'aver dimostrato la non esistenza delle *idee generali*, col sostituire ad esse le idee di *rapporto*; nè di aver dimostrato che un ragionamento s'intende senza bisogno d'*idee generali*, ma solo mediante delle *idee di rapporto*. Ecco le sue parole: « Egli segue da ciò che abbiam detto, che l'assenso dato alla « conclusione di un sillogismo non risulta punto dall'esame delle nozioni « espresse nelle proposizioni di cui è composto, ma unicamente dai *rapporti* « che legano tra loro le parole che le esprimono ». Il fatto è che « in un sillogismo » (questo è ciò che è ammesso da tutte e due le parti e che prova appunto la *necessità* delle idee generali) « la conclusione non è che un caso particolare di UN ASSIOMA GENERALE » (non dunque di semplici segni) « che si può enunciar così: ciò che è vero universalmente d'un certo segno « è vero di tutti gl' individui che si possono disegnare per questo segno » (del segno non si predica nulla nel sillogismo, ma sempre della cosa segnata). E da ciò ecco la strana conseguenza che cava lo Stewart: « Ammettendo « dunque che il processo del ragionamento si possa sempre risolvere in « una serie di sillogismi, consegue che questa operazione dell' intelligenza « non fornisce nessun argomento in favore dell'esistenza di qualche cosa che « corrisponda ai termini generali, e che sia distinto dagli individui ai quali « questi termini sono applicabili ». *Élémens de la Philosophie de l'esprit humain*, Ch. IV, Sect. II.

ciocchè quand'anche un ragionamento si rivolga sopra meri individui, non può evitarsi di considerarli siccome forniti di comuni qualità o di comuni relazioni.

ARTICOLO XXXI.

CONCLUSIONE: LA FILOSOFIA SCOZZESE, CONSCIA DELLA PROPRIA INSUFFICIENZA A SUPERARE LA DIFFICOLTÀ PROPOSTA, HA TENTATO INVANO DI ELIMINARLA DALLA FILOSOFIA.

210. È dunque impossibile anche all'industria e all'ingegno della scozzese filosofia il distruggere l'esistenza delle idee universali, delle quali d'altro lato non si potrebbe parlare, nè si sarebbe mai parlato, se non esistessero. Sicchè non si può felicitare questa scuola di avere eliminato, come ella si lusinga, quel problema che lo Stewart confessa essere stato sempre considerato come uno de' più difficili della metafisica, il problema cioè dell'origine delle idee universali, quel problema che, per riassumerlo di nuovo sotto la sua più semplice forma, così si presenta: « La mente umana non può formare a se stessa delle idee universali senza un giudizio. Ma ella non può formare un giudizio senza aver precedentemente delle idee universali. È dunque necessario di ammettere nell'uomo qualche idea universale innata, e perciò preesistente a tutti i suoi giudizî; o, se non si vuol nulla d'innato, è necessario di render ragione in altro modo di una sì fatta difficoltà ».

Nell'uno o nell'altro modo è uopo che la filosofia sciolga il detto problema, e l'esame che abbiam fatto fin qui di quei sistemi, ne' quali si vuol render ragione delle operazioni dello spirito senza ammetter nulla o quasi nulla (1) d'innato nel

(1) Dico *quasi nulla*, perchè ammettendo la scuola scozzese che l'uomo venga alla cognizione de' corpi non perchè le sensazioni ne presentino l'immagine, ma per una quasi *inspirazione*, facoltà di un genere tutto suo, che all'occasione delle *sensazioni* fa sì che l'uomo percepisca il corpo, viene con ciò stesso ad ammettere d'innato più che quella del Locke e del Condillac: ammette una *potenza nuova*, benchè oscura e al tutto *misteriosa*.

medesimo, dimostra ch'essi non possono sciorre il nodo della questione, e che i loro autori non l'hanno nè pure bastevolmente inteso.

CAPITOLO V.

QUALI PASSI FECE LA FILOSOFIA PER OPERA DE' FILOSOFI FIN QUI ESAMINATI.

211. Io non porrò la questione, se il Locke e i filosofi che dopo lui seguirono e che fin qui io ho esaminati, abbiano fatto fare degli avanzamenti alla filosofia.

Per conoscere la superfluità di una tale questione, basta osservare che gli errori stessi degli uomini servono, nel grand'ordine della Provvidenza, ai progressi dello spirito umano; danno occasione di trarre le verità importanti in una luce più manifesta; eccitano l'amore verso lei del genere umano, il quale, agitato lungamente dall'errore, giunge in fine a riconoscer quella per la più preziosa cosa di tutte e la più salutare. Quand'anco adunque i filosofi, de' quali noi abbiamo parlato, fosser caduti in gravi errori, essi non sarebbero stati per questo men di vantaggio all'umanità: la quale già sente, appunto per le loro esitazioni e per le loro imperfette dottrine, il bisogno ed il prezzo inestimabile d'una solida e verace filosofia.

Laonde qui alla fine della presente sezione fia prezzo dell'opera, che noi, soffermandoci, volgiamo un poco lo sguardo addietro, sopra il tratto di terreno percorso sponendo i pensieri della moderna filosofia; ed osserviamo in quale stato ella trovavasi al tempo del Locke, che è il punto di partenza del cammino da noi fatto, e quale vicenda soffersero per questa nova scola le dottrine principali intorno l'argomento che noi trattiamo.

212. E a far questo, penso che ci gioverà che noi diam mano e ci poniamo innanzi un libretto elementare d'un contemporaneo del Locke; il quale, racchiudendo le idee principali della filosofia di quel tempo nel quale fu scritto esposte con semplicità, ci darà modo a conoscere le modificazioni che quelle

vennero sofferendo da poi: e questo libretto è il *Trattato della cognizione di Dio e di se stesso*, scritto dal Bossuet (1) pel Delfino di Francia, cioè per un giovinetto reale, che non poteva aver troppo agio di mettersi dentro ne' profondi misteri de'metafisici, al quale conveniva tuttavia presentar la sostanza delle dottrine appianate e agevolate meglio che si potesse.

Vediamo dunque che si sapeva nel tempo di questo libretto, e paragoniamo le verità principali in quel tempo conosciute, colle opinioni che in tutta questa sezione noi siam venuti traendo fuori da' filosofi della nova scola, che dal Locke ebbe il suo primo principio e movimento.

215. Noi abbiam primieramente veduto, che dal tempo del Locke fino a noi, una numerosa schiera di filosofi ha tentato tutto per confondere insieme il senso e l'intelletto; di queste due facoltà facendo una sola (70-85): e gli scritti di questi autori sono così diffusi oggidì, così letti e così avviluppati di materiali sofismi, che non è poco riuscire a fare intendere in che stia la distinzione di queste due facoltà a persone che si sogliono trovare già preoccupate da quelli e confuse.

Presso i contemporanei del Locke la distinzione tra il senso e l'intelletto era conosciuta pienamente, e tenuta per cosa da non dubitarsene; e nel libretto citato del Bossuet vi è stabilita a lungo. Ivi si definisce l'intelletto « la facoltà di conoscere il vero ed il falso »; il che si nega interamente al senso (2).

---

(1) Il Bossuet nacque nel 1627, e il Locke cinque anni appresso, cioè nel 1632. Morirono tutti e due nell'anno stesso 1704.

(2) Chap. I, VII. — Ove al tempo del Bossuet fosse uscito un uomo di genio, il quale, invece di mutar la via nella quale la filosofia era avviata per opera del Cartesio, avesse prescelto unicamente di farla avanzare per la stessa strada, di ricevere di buon animo e conservare le verità che erano state illustrate, di appurarle, di accrescerne il numero; questi poteva a ragion d'esempio qui dare uno sviluppamento di questa sentenza, che, senza dipartirlo gran fatto da ciò che si sapeva allora, ma solo collegando meglio e rischiarando quel sapere, molto incremento avrebbe apportato alla filosofia; ed ecco qual potea essere questo sviluppamento.

214. Il Condillac ha più ancora del Locke confuso insieme il sentire ed il giudicare (81–89). Al tempo del Bossuet, queste due operazioni dello spirito erano esattamente distinte; e di più s'era giunto a vedere l'importanza del giudicare nel conoscere.

« I sensi, dice il Bossuet, non ci apportano che le loro pro-
« prie sensazioni, e lasciano all'intendimento il giudicare delle
« disposizioni che notano negli oggetti.

« La vera perfezione dell'intendimento è di ben giudicare.

« Giudicare è pronunciare dentro di noi sul vero e sul falso;
« e ben giudicare, è pronunciare su di ciò con ragione e co-
« gnizione » (1).

Si definiva l'intelletto « la facoltà di conoscere il vero ed il falso »: e bene; non restava se non a cercare che cosa fosse il vero ed il falso: Il ben chiarir che cosa fosse questo, era un arrecare un vantaggio infinito alla cognizione filosofica, e ciò far si poteva senza allontanarsi gran fatto, come dissi, dalle idee già possedute. Infatti come definiva Bossuet il vero ed il falso? « Il vero, dic'egli in questo stesso libretto, è ciò che è, il falso è ciò « che non è » (Ch. I, XVI). Il vero dunque, secondo il Bossuet, è l'ente. l'intelletto dunque non è che la facoltà di percepir l'ente, secondo il Bossuet medesimo. Su questa traccia era necessario occuparsi a dimostrare diligentemente che il senso non poteva in nessuna maniera percepir l'ente (52-62), ma solo le cose che sono all'ente accidentali; che quindi questa *idea* doveva essere in noi inserita naturalmente (51); che per la percezione dell'ente stesso è che si percepiscono le sostanze; che quindi le sostanze si percepiscono dal solo nostro intelletto (48–50); che l'idea dell'ente spoglio di tutte le determinazioni sue che si ricevon pe' sensi, è l'*idea universalissima*; che da quest'idea è che ricevono tutte le altre idee il carattere di universalità; che tutte le idee sono fornite di questo carattere, e che l'universalità costituisce la natura delle idee (90–98). Dopo di tutto ciò si sarebbe arrivato a conoscere e a stabilire che l'intelletto non solo è « la facoltà del vero e del falso », ma di più ancora, ch'egli solo è « la facoltà delle idee », le quali al senso non possono appartenere. In somma si poteva pervenire gradatamente a trarre in luce tutte quelle verità che io ho desiderato e cercato di presentare in questa operetta.

(1) Chap. I, VII. — Quant'era facile da questa dottrina del Bossuet passare a mostrare che tutte le idee hanno bisogno di un giudizio per acquistarsi,

215. Il Reid e lo Stewart hanno talor confuso l'immaginazione coll'intelletto (117-135). Prima di essi queste facoltà erano così distinte che non si potevano confondere insieme. « Com'egli « è molto da temere, dice il Bossuet, che non si confonda l'im« maginazione coll'intelligenza, convien notare i caratteri proprî « dell'una e dell'altra.

« Vi è, per esempio, grande differenza tra l'immaginare il « triangolo e l'intendere il triangolo. Immaginare il triangolo « si è rappresentarsene uno d'una misura determinata, e con « una certa grandezza de' suoi angoli e de' suoi lati; in luogo « di che l'intendere è conoscerne la natura, e sapere in gene« rale che cosa è una figura di tre lati, senza determinare al« cuna grandezza nè proporzione particolare. Così quando s'in« tende un triangolo, l'idea che se ne ha conviene a tutti i « triangoli equilateri, isosceli, o altri di qualsiasi proporzione; « in luogo di che il triangolo che s'imagina è ristretto a certa « specie di triangolo, e ad una grandezza determinata.

« Ma la differenza essenziale tra l'immaginare e l'intendere « è quella che viene espressa nella definizione: e, che inten« dere non è se non conoscere e discernere il vero ed il falso; il « che non può fare l'immaginazione, la quale segue i sensi » (1).

216. Alcuni de' filosofi che hanno ridotto l'intelligenza al senso e all'immaginazione, hanno fatto questo argomento: « la

---

ove non sieno ingenite in noi! che quindi conviene che la prima operazione dell'intelletto sia il giudizio, ma conviene d'altro lato che a questo giudizio preceda un'idea universale a noi nota naturalmente, perchè non si dà giudizio senza un'universale! Questo sviluppo, che allora nasceva spontaneo dalle idee che si possedevano, riuscirà forse difficile in questo tempo, nel quale per agevolarlo scrivo questo volume. — V. particolarmente 41-45, 117-135.

(1) Ch. I. IX. — Lo sviluppo di cui qui era suscettibile la dottrina del Bossuet, sarebbe stato di mostrare come l'intelletto, cioè la facoltà del vero e del falso, era perciò stesso la sola facoltà degli universali; che il senso all'incontro e l'immaginazione non potevano che percepire individui sensibili, e quindi nessuna relazione universale tra loro, ecc. (156-159).

tal cosa non si può sentire co' nostri sensi, ovvero non si può immaginare; dunque ella non si può pensare od intendere » (1). In questo modo escludevano dalle cognizioni umane tutte quelle che si rivolgevano sopra esseri spirituali.

La dottrina del tempo del Bossuet all' incontro era questa. « Vi è ancora un'altra differenza tra l'immaginare e l'intendere. « Ed è, che l'intendere si allarga molto più che l'immaginare. « Poichè non si possono immaginare che le cose corporali e « sensibili; e all'incontro si possono intendere sì le cose cor- « porali e sì le spirituali, quelle che sono sensibili e quelle che « non sono tali altresì, per esempio, Dio e l'anima.

« Per tal modo quelli che vogliono immaginare Iddio e l'ani- « ma, cadono in un grande errore; perchè essi vogliono imma- « ginare ciò che non è immaginabile, cioè a dire ciò che non « ha nè corpo nè figura, nulla in somma di sensibile » (2).

La sostanza e la natura delle cose esterne non si può sentire, perchè non cade sotto i sensi o l'immaginazione. Quindi i filosofi che ridussero l'intelletto al senso, dissero che noi non avevamo le idee di queste cose (48-64); mentre prima di essi si sapeva, che le idee di queste cose noi le abbiamo, ma non le immagini o le sensazioni; e ciò perchè si distingueva tra il sentire e l'immaginare, e l'intendere; e il Bossuet pone in questo il carattere distintivo dell' intelletto, « nel conoscere, cioè, la natura delle cose » (3).

217. Noi abbiamo veduto come il d'Alembert riconobbe che la filosofia del Locke aveva ommesso due ricerche importanti, cioè 1° in che modo noi pensiamo un fuori di noi, 2° e in che modo noi uniamo in un subietto solo le varie qualità sensibili da noi percepite (65-67). Quest'era un fare progredire d'un passo la filosofia del Locke, mostrandone il mancamento; e, in

(1) È in sostanza l'argomento che usano i Nominali moderni per negare l'esistenza degli universali (177-179).

(2) Chap. I, IX.

(3) Chap. I, VII.

quel ritorno all'infanzia, non è piccolo il merito del d'Alembert d'avere indicate tali questioni.

Prima però di lui, e prima del Locke, quelle due questioni, da quest'ultimo dimenticate, erano state trattate bene o male dal Cartesio, il che vuol dire che si conoscevano. Il Bossuet, allevato nella filosofia del Cartesio, le conobbe pure, e propone la seconda in questo modo: « Comechè le sensazioni sieno dif-« ferenti tra loro, avvi però nell'anima una facoltà che le uni-« sce. Poichè l'esperienza c'insegna, che non si forma che un « oggetto sensibile di tutto ciò che ci colpisce insieme, ezian-« dio in sensi diversi, massimamente quando l'impressione ci « viene dall'istessa parte. Così quando io vedo il fuoco d'un « certo colore, e sento il caldo che mi cagiona, e odo il rombo « dell'aria, non pure io vedo questo colore, provo quel caldo, « odo quel suono, ma io sento queste sensazioni differenti come « venienti d'un medesimo fuoco.

« Questa facoltà dell'anima, che unisce le sensazioni, od ella « sia solamente una sequela delle sensazioni, che s'uniscono « naturalmente quand'elle s'avvengono insieme, od ella faccia « parte dell'immaginativa, — questa facoltà, io dico, checchè « ella sia, in quanto ella forma un solo oggetto di tutto ciò che « colpisce ad un tempo i nostri sensi, è appellata *senso comune*; « vocabolo che si trasporta alle operazioni dello spirito, ma del « quale la significazione propria è quella che pur ora abbiamo « accennata » (1).

218. Lo Stewart non s'accorse che la concezione de' rapporti delle cose, come delle loro somiglianze non erano che idee universali, le quali non possono appartenere ai sensi, che non s'estendono fuori delle sensazioni corporee ed individuali, ma all'intendimento (180-188): mentre al tempo del Bossuet già si

---

(1) Ch. I, IV. — Questa parte poteva ricevere un bellissimo sviluppo, ed è ragione di dire che in questo argomento i filosofi moderni hanno fatto dei nobili sforzi; da' quali non poco vantaggio trarremo nel secondo volume di quest'opera.

conosceva perfettamente che la cognizione de' rapporti e dell'ordine delle cose non poteva essere che operazione dell'intelletto. Eccone il documento: « Vi sono degli atti dell'intelletto, che « seguono sì da presso le sensazioni, che noi le confondiamo « con esse, se non istiamo assai bene avvisati sopra di noi.

« Il giudizio che noi facciamo naturalmente delle propor« zioni e dell'ordine che ne risulta, è di questa sorte.

« Conoscere le proporzioni e l'ordine, è opera della ra« gione, che paragona una cosa con un'altra, o ne scopre i « rapporti » (1).

219. Di tutto ciò dunque che delle opinioni de' filosofi posteriori al Locke noi abbiamo in tutto il corso di questa sezione riandato, che mai v' ha di solido, e che si possa dire veramente un' aggiunta alle cognizioni filosofiche che già si possedevano a quel tempo?

Non trovo cosa che sia degna di mettere in questo posto (parlando del solo argomento che noi trattiamo), se non i dubbi mossi dal Reid sulla dottrina di quelli che ammettevano la semplice apprensione per la prima operazione dell'anima. Il Bossuet l'ammette pur egli senza difficoltà.

« Intendere i termini (così egli): per esempio (nelle proposizioni, Dio è eterno, l'uomo non è eterno), « intendere che Dio « vuol dire la prima causa, che uomo vuol dire animale ragio« nevole, che eterno vuol dire ciò che non ha cominciamento « nè fine: questo è quanto si appella concezione, *semplice ap« prensione,* ed è la prima operazione dello spirito.

« Può essere ch'ella non si faccia mai al tutto sola, e questo è « ciò che fa dire ad alcuno ch'ella non sia tale (2). Ma essi non « badano, che intendere i termini, è una cosa che precede na« turalmente l'unirli: altrimenti non si saprebbe che unire » (3).

---

(1) Ch. I, VIII.

(2) Vedesi da questo passo, che anche prima del Reid s'aveva sentore di una tale difficoltà.

(3) Ch. I, XIII.

220. Al tempo del Locke adunque si possedevano delle cognizioni che non furono dalla nova scola bastevolmente apprezzate; e quindi venner neglette: ed avendo questa nova dottrina prevalso, quelle cognizioni vie più si perdettero e scancellarono dalla memoria degli uomini, sicchè presentemente il rivocarle in luce e persuaderle novamente non è piccola fatica, e hanno per avventura faccia di scoprimenti quelle cose che pur sono assai antiche.

Ma onde poi l'incremento della nova filosofia, onde la dimenticanza di quelle verità che pure allora si conoscevano?

In gran parte dalla negligenza di quegli stessi che le possedevano: i quali non posero bastevole attenzione al diffondersi della nova filosofia, e a principio la disprezzarono: questi furono i Cartesiani, i soli atti a giudicare la filosofia del Locke; ma professavano la propria dottrina con ispirito di sistema: quindi la non curanza del crescente lockismo; quindi il propagamento continuo di questo, che presentava pur tanti allettamenti all'amor proprio colla sua superficialità, e alle passioni colla sua sensualità, e tanta forza avea nella gente del mondo che pur allora incominciava a impacciarsi di filosofia, e medesimamente tanta influenza sulla gioventù, generazione che sopravveniva all'antica, la quale mancava, e mancavan con essa le antiche dottrine.

Non sono io solo che traccio questa storia della caduta del cartesianismo in molte buone cose che pur egli insegnava, e più ancora in tante sue buone intenzioni; la cosa si comincia già a conoscere di questi dì: ed ecco come in Francia si descrive quel tramutamento avvenuto in filosofia; e come il lockismo che sopravvenne, si prese e si continuò all'addentellato di una filosofia antica de' sensi, che era già prima stata vinta dal cartesianismo stesso, ma pur conservava e conserva mai sempre nella umana società, più che non sarebbe bisogno, de' pratici suoi seguitatori.

« Nella lotta che si levò, così scrive il *Globo*, tra il materia-
« lismo e lo spiritualismo al tempo del Cartesio e del Gassendi,

« lo spiritualismo trionfò in questo senso, che, dopo il Car-
« tesio, la dottrina sua continuò ad essere rappresentata in
« Francia da una serie non interrotta di filosofi fino alla metà
« del secolo decimottavo, mentre quella del Gassendi fu abban-
« donata dai metafisici. Ma quest'ultima (1) conservò de' parti-
« giani tra gli uomini di mondo, e, dopo il Bernier, il Molière
« e il Chapelle, può seguirsi la traccia sua fino al Voltaire. In
« questa scola di uomini piacenti e voluttuosi, le tradizioni d'e-
« picureismo pratico e d'incredulità religiosa si custodirono me-
« glio che i dogmi metafisici del materialismo: non facevasi
« caso del principio della sensazione appresso Ninon de l'En-
« clos; e già da troppo tempo la filosofia del Gassendi era morta
« in Francia tra' suoi stessi discepoli, quando la traduzione del
« libro del Locke venne a ravvivarla. In quel tempo non v'avea
« in questo paese altro quasi che cartesiani che fosser capaci
« d'intendere il *Saggio sull'intendimento;* ma preoccupati essi
« delle loro vecchie idee, furono appunto i soli che non con-
« sentirono d'esaminare quel libro. Quelli che abbracciarono la
« novella dottrina, gente poco esperti delle metafisiche que-
« stioni, sbagliarono il vero spirito di quella; e mentre il Ber-
« keley e l'Hume deducevano da essa in Inghilterra con rigo-
« roso ragionamento lo spiritualismo, Condillac in Francia vi
« trovava il materialismo » (2).

Il disprezzo che mostrò il Locke pel Cartesio, l'avea mostrato

---

(1) Lo stesso s'avrebbe potuto dire della filosofia dell'Hobbes, che nacque prima, e morì dopo Gassendi, e visse molto in Francia.

(2) 3 gennaio 1829. — Non oserei accusare il Condillac di *materialismo.* Egli si ferma al *sensismo,* e il Berkeley e l'Hume non abbandonano il sensismo, ma vi fabbricano sopra. Per altro la filosofia del Locke contiene tanto i semi del materialismo quanto quelli dell'idealismo. La *riflessione,* facoltà ammessa da Locke, che avrebbe potuto salvare la sua dottrina dall'assoluto sensismo, vi è troppo superficialmente introdotta: vi è introdotta senza che il Locke medesimo ne intenda la natura, come ho fatto vedere più sopra.

il Cartesio pe'suoi predecessori (1): con un disprezzo orgoglioso, i filosofi sanno far perdere al genere umano delle preziose cognizioni ch'egli possiede, farlo sempre rimbambire, e ricominciare lavori a cui avea già posto mano e molto innanzi portatili, quindi gittare tempo infinito, stancarne finalmente la pazienza infastidendolo della stessa filosofia che i filosofi rappresentano. Il vero spirito filosofico non può essere giammai esclusivo ed individuale; è uno spirito conservatore, imparziale e pieno: riceve con rispetto le tradizioni del genere umano, e de' particolari sapienti: non è, in una parola, lo spirito vano del mondo; anzi quello stesso del Cristianesimo, applicato allo studio e alla meditazione delle naturali verità.

---

(1) Convien confessare che la nazione dove meno rimase spezzato il filo delle idee tradizionali si fu l'italiana, mercè i grandi principi del Cristianesimo, che vi si sono, per così dire, inviscerati. Quindi noi vedemmo, le novità del Locke aver trovato subito in Italia una dignitosa opposizione in Paolo Doria, quelle del Cartesio una somigliante in Giovambattista Vico. Questi due grand'uomini avrebbero salvata l'Italia da molti traviamenti, se non si fosse messo in lei l'amore non tanto del novo quanto dello straniero: non una filosofia, ma un partito prevalse: sciaguratamente fu un partito antisociale e antireligioso. Ma il secolo XVIII è passato; e il presente gli ha cominciato un severo giudizio.

SEZIONE QUARTA.

TEORIE FALSE PER ECCESSO, CIOÈ PERCHÈ ASSEGNANO ALLE IDEE UNA CAGIONE SOVERCHIA.

221. Fin qui io ho favellato de' sistemi di que' filosofi che non ci hanno saputo indicare una cagione sufficiente del fatto delle idee. Ora io devo parlare di quelli che hanno assegnato alla spiegazione di questo fatto rilevantissimo una cagione soverchia. I primi, avvisandosi di spiegare l'esistenza delle idee troppo più agevolmente che fare non si poteva, hanno dato a vedere manifestamente di non esser penetrati abbastanza dentro a quella difficoltà che rende questo problema filosofico tanto difficile e forte (41–45); i secondi, traendo fuori laboriose invenzioni per superarla, mostrarono certo d'averla assai bene veduta, ma non furono così felici che riuscissero a rinvenirne la più semplice e più naturale soluzione. Sì l'una come l'altra di queste due classi di filosofi mancarono nel metodo; i primi contro l'uno de' due principî da me assegnati al medesimo, i secondi contro l'altro (26–28); cioè i primi mancarono per difetto, per eccesso i secondi. Tra questi, innanzi a tutti gli altri, mi si offre un rarissimo ingegno, Platone.

CAPITOLO I.

PLATONE E ARISTOTELE.

ARTICOLO I.

DIFFICOLTÀ DEL PROBLEMA DELL'ORIGINE DELLE IDEE PROPOSTA DA PLATONE.

222. Platone vide e sentì bene addentro la difficoltà che incontra chi prende a spiegare con un ragionamento esatto la generazione delle nostre idee.

Per accertarsene, basta richiamarci alcuno de' molti passi che si trovano ne' suoi bellissimi dialoghi, ne' quali la difficoltà

da me proposta circa l'origine delle idee viene presentata in modo luminoso e poco dissimile in sostanza da quello nel quale io la ho esposta.

Ecco uno de' passi più celebri al nostro uopo.

Menone di Tessalia, amico di Aristippo larisseo, e seguace della filosofia prosuntuosa de' sofisti tessali, si fa a ragionare con Socrate, che professava di non saper nulla, fuorchè per avventura questo solo, di far osservare altrui le difficoltà che contenevano in sè le questioni filosofiche anche più ovvie; e qui ben presto corre in mezzo il nodo della difficoltà di che favelliamo. Il dialogo, che interviene tra Menone e Socrate, è il seguente:

Avendo questi detto di non saper la definizione della virtù, ma di volerla investigare, Menone gli fa la seguente obbiezione: « In che modo vorrai tu, o Socrate, ricercare ciò che al tutto « ignori? come ti puoi tu rappresentar ciò che ricerchi, se al « tutto nol conosci? o se tu ti abbatti per avventura in questa « cosa da te cercata, onde riconoscerai esser dessa quella ap« punto che cerchi, perfettamente sconoscendola? » A cui Socrate rispondendo, fa rilevare tutta la forza dell'obbiezione, probabilmente non sentita da Menone stesso: « Intendo il tuo « pensiero, o Menone, egli soggiunge. Ma t'accorgi, di grazia, « che argomentazione pervicace abbi tu pur ora recato in mez« zo? cioè, tu vieni con questo a dire, che l'uomo non può far « ricerca nè di ciò che conosce, nè di ciò che ignora. Di vero, « se già lo conosce, non ci ha uopo ricerca. Se non lo cono« sce, nol potrà investigare giammai, chè egli pur non sa che « cosa si voglia investigare » (1).

---

(1) S. Agostino tratta sottilmente questa difficoltà nel lib. X della Trinità e conchiude: *Quilibet igitur studiosus, quilibet curiosus non amat incognita, etiamsi cum ardentissimo appetitu instat scire quod nescit. Aut enim jam genere notum habet quod amat, idque nosse expetit etiam in aliqua re singula; vel in singulis rebus quae illi nondum notae forte laudantur, fingitque animo imaginariam formam qua excitetur in amorem.* Questa seconda

Questa difficoltà in fatti era fortissima: e a chi consideravala con attenzione, essa dovea mostrare la necessità che vi è, in qualunque ricerca, di conoscere in parte la cosa cercata, ed in parte di non conoscerla: chè, se non la si conoscesse menomamente, non si potrebbe far di lei veruna ricerca; essendo assurdo che altri cerchi e non sappia punto nè poco che cerchi; nè il nostro desiderio può recarsi in un oggetto compiutamente ignorato; nè la nostra azione può tender in un oggetto di tal fatta che per noi non esiste appunto perchè intieramente incognito. D'altro lato se si conoscesse pienamente quel vero che si ricerca, nol si cercherebbe in modo alcuno, chè la nostra mente già lo possederebbe.

La riflessione dunque, che faceva Menone, e di cui Socrate volle rilevare avvedutamente tutta la forza, era solida e conduceva a questo risultato: « L'uomo colla sua mente non può ricercare nessuna cosa, la quale non gli sia parte incognita, e parte cognita ».

223. Si osservi prima di tutto la diversità che passa tra il cercare qualche cosa reale per averla, e il cercare qualche verità per conoscerla.

Quando si cerca un amico smarrito in fra la calca del popolo od un arredo dimenticato in qualche angolo della casa, allora la difficoltà proposta non ha luogo. L'amico o l'arredo si può conoscere perfettamente, e tuttavia ricercarlo. Il discorso di Menone cade sopra le verità che si investígano, che è quanto dire che si cercano per conoscerle: il possederle qui non è cosa distinta dallo stesso conoscerle, ma è il conoscerle medesimo: quindi ha origine la difficoltà di spiegare come si possano cercare quelle verità senza conoscerle, o, conoscendole, a qual fine si cerchino.

---

via, per la quale desideriamo talora di conoscere ciò che è incognito, suppone in lui sviluppo di facoltà e cognizioni acquistate. Ma la prima via, per la quale desideriamo di conoscere in particolare ciò che conosciamo *in genere*, può condurci fino all'origine di tutte le nostre cognizioni; il che si farà chiaro più avanti.

In somma, un somigliante discorso conduceva ad ammettere qualche cosa in mezzo, tra il conoscere perfettamente e il perfettamente ignorare: e in questa cognizione media della cosa cercata, in questa cognizione mista di luce e d'oscurità, di tanta luce che basta a far *riconoscere* ciò che si cerca e ravvisare la cosa cercata quando ad essa l'uomo si scontra, e di tanta oscurità che rende necessario di ricercar la cosa per poter dire con verità di *conoscerla*, doveva consistere la soluzione di tale difficoltà.

ARTICOLO II.

SOLUZIONE PLATONICA DELLA DIFFICOLTÀ.

224. Socrate in fatti, per trarsi d'impaccio, ricorse appunto ad una scienza di mezzo, e la trovò in una cognizione da noi dimenticata nascendo.

Per render probabile la sua dottrina, egli si appoggiava ad un fatto: cioè al fatto che esiste talora nell'uomo una cognizione, senza ch'egli se ne ricordi, e quasi direbbesi assopita: la quale si sveglia e si richiama in atto, immantinente che gli oggetti della medesima sieno presentati di novo alla sua attenzione. Allora l'uomo si risovviene di averli altre volte conosciuti; il che è un dire che li riconosce per quelli appunto che aveva smarriti nella memoria, nella quale altre volte erano stati ricevuti. Ora Socrate applicò l'osservazione di questo fatto, che accade giornalmente a ciascuno, alla difficoltà propostagli; e credette di aver con esso trovata una sufficiente spiegazione di quella. Il suo ragionamento, per tal modo, riducevasi a questo: « Io osservo che vi ha una scienza nell'uomo obliterata, ed una scienza attualmente presente nella memoria. Di questa non si può dare ricerca alcuna, perchè attualmente la possediamo: ma possiamo bene investigare quella prima, perchè ci rimane una rimembranza generale di essa, la quale, se non ci appaga, ci basta però per guidarci ad investigare più pienamente ciò che dalla nostra memoria fu scancellato, e a far risuscitare in essa quei cancellati vestigi. Se dunque questo ci avviene giornalmente, or supponiamo di portare con esso noi, fino dalla nostra nascita, una cognizion

delle cose non attuale, ma solo in potenza, simile a quella che ha l'uomo allorchè, dopo avere appreso alcuna cosa, l'ebbe dimenticata, ma non tanto che, rappresentandogliela, non gli sovvenga d'averla pur altra volta avuta. Con questa sola supposizione, la quale si appoggia ad un fatto della comune esperienza, si rende chiaro siccome l'uomo, fino dai suoi primi momenti, dimostri un desiderio vivissimo che lo sospinge dietro alla ricerca delle verità, e com'egli, ritrovandole, le riconosca per quelle che egli avidamente ricerca e se n'appaghi siccome dell'oggetto appunto de' suoi desiderî ».

225. Questa ipotesi, che proponeva Socrate, era, non ha dubbio, ingegnosamente trovata, e soddisfaceva a pieno alla difficoltà recata in mezzo da Menone. Ma non si fermava qui quel solenne dialettico: e la spiegazione proposta veniva da lui rinforzata con altre osservazioni, con altri fatti.

Una di tali osservazioni era quella del giovanetto non ancora istruito dagli uomini in qualche disciplina. Socrate faceva venire a sè un di questi giovanetti, e avvedutamente lo interrogava per modo che quella serie di interrogazioni, ben connesse insieme, traeva naturalmente dalla bocca di lui delle verità geometriche, prima facili, e poi anche difficili. Con questo metodo, tenendosi Socrate al semplice interrogare, poteva dire con verità di non insegnar mai nulla al giovanetto; chè veramente egli non gli diceva mai: la cosa è così; ma lasciava dire a lui medesimo, ed egli si contentava di fargli la interrogazione senza più. Del quale esperimento conchiudeva che, traendo in tal modo dalla bocca del giovane delle verità che quegli non avea pur mai udite da uomo alcuno, conveniva dire che quel fanciullo avea quelle verità in se medesimo; ma che, essendo in lui da prima in un cotale stato di assopimento, null'altro si richiedeva, fuorchè alcuno lo scotesse e conducesse la sua attenzione di bel novo in su quelle verità quasi abbandonate e dimenticate, e così lo aiutasse a rivocarsele nella memoria.

E il fatto che Socrate proponea da spiegare, certo non potevasi negare da chicchessia; perchè: 1° era verissimo che il

giovanetto non aveva imparato da alcun uomo quelle verità che proferiva: 2° ed era altresì verissimo ch'egli, venendo interrogato in acconcio modo, sapeva trovar da sè quelle verità senza che nessuno del mondo gli dicesse affermatamente che quelle cose stavano così.

Ora poi chi attentamente considera il fatto che propose Socrate da spiegare, vedrà che in altre parole si riduce al seguente: Il giovanetto, quando io lo interrogo con una serie d'interrogazioni acconce all'uopo, mi risponde bene anche sopra ciò che non gli fu detto da uomo vivente: dunque questo giovanetto possiede (ecco l'unica conseguenza rigorosa che indi si potea cavare) la facoltà di giudicare. Il fatto di Socrate si riduce dunque a spiegare come l'uomo abbia in sè la facoltà di giudicare, cioè la facoltà di aver de' giudizî anche sopra ciò che viene a cader per la prima volta sotto i suoi sensi, sopra ciò che mai egli pria non conobbe.

Per ispiegar questo fatto, o convien dire che i giudizî sopra quelle cose sieno stati a lui comunicati da altri uomini, il che è escluso dall'ipotesi; o pure che egli ha, nascendo, qualche cosa dentro di sè, ond'egli può attignere que' giudizî (1), e in somma, secondo la frase di S. Agostino, ha un *naturale giudicatorio* (2), una norma che lo guida a giudicare piuttosto in un modo, che in un altro. Ora Socrate, per ispiegar questo fatto, pone, che que' giudizî o quelle verità sieno esse medesime innate, ma obliterate: ed in questo modo, coll'ammettere innate le idee a cui que' giudizî si riferiscono, spiegava pienamente un fatto così singolare.

ARTICOLO III.

LA DIFFICOLTÀ VEDUTA DA PLATONE È NELLA SOSTANZA LA DIFFICOLTÀ STESSA DA ME PROPOSTA.

226. Or bada: la difficoltà incontrata da Platone nello spiegare l'origine delle idee non è essa appunto la medesima che

(1) Un giudizio non è che una parola interiore, una affermazione.

(2) *De libero arb.* II, x.

fu da me proposta, e che, ridotta agli ultimi suoi termini, si riduce a dimandar finalmente: « come sia possibile nell'uomo la facoltà di *giudicare*, giacchè le idee acquisite non s'acquistano che mediante un giudizio? »

La sola differenza tra il modo, ond'io ho proposta la difficoltà, e il modo onde l'ha proposta Platone, sta nell'essermi io ristretto a domandare la spiegazione del primo fra tutti i giudizî che fa l'uomo quando prima adopera le sue facoltà intellettuali; mentre Platone propose la difficoltà troppo più estesamente, sembrando a lui che la difficoltà stessa sussista per tutti i giudizî anche posteriori al primo.

E ciò nacque, per non aver Platone bene avvertita la connessione che hanno in fra loro le idee, o le verità, e per ciò stesso i giudizî. Io fo osservare che questa connessione è cotale che, quando altri sia giunto a spiegare il primo de' giudizî che l'uomo fa, tutti gli altri da quello dipendono interamente, e non ammettono più difficoltà alcuna. In fatti, il nodo della questione sta tutto in sapere come si può fare quel primo giudizio col quale s'acquista la prima idea (giacchè ogni idea acquisita è l'effetto d'un giudizio), dato che non s'abbia qualche idea precedente non acquisita. Ma qualora supponiamo una idea sola precedente, la possibilità del primo giudizio è spiegata: e medesimamente rimane spiegata la possibilità d'acquistare altre idee, le quali servono ad altri giudizî, e via così: in somma allora si vede nell'uomo come esista la facoltà di giudicare, che è una medesima colla facoltà di ragionare.

227. Del qual difetto nel ragionamento di Platone più ampiamente ragioneremo. Ora mi cale che il lettore osservi quanto bene Platone s'accorse come tutta la difficoltà nell'assegnare l'origine delle idee consista alfine nello spiegare l'esistenza in noi d'una potenza capace di produrle, poichè questa è impossibile se la ragione è priva d'idee.

Per convincerci maggiormente che l'ateniese filosofo sentì assai bene questa difficoltà, si consideri com'egli seppe conoscere la natura del pensiero. Il faceva consistere tutto in far

de' giudizî o de' ragionamenti con noi medesimi « Per me, il « il pensiero, egli dice nel *Teeteto*, è il discorso che lo spirito « tiene a se stesso ». Per questo la ragione, o la facoltà di pensare, veniva da Platone chiamata anche *discorso* o *parola;* nè solo in Platone, ma questo valore della parola λόγος era intimo nella greca favella; e sembra esser un sentimento del senso comune il concepir in tal modo il pensiero umano; e, se fosse necessario, non sarebbe difficile a dimostrare che tal maniera di concepirlo non pur era de' popoli greci quando cominciarono a filosofare, ma veniva da una tradizione antichissima e comune a tutti gli orientali. Nè v'ha cosa più vera e più naturale che il concepir l'uomo che pensa, come quello che dice qualche cosa a se stesso, che pronuncia una parola. Il dire poi qualche cosa a se stesso, il pronunciare una parola interiore, non è che un affermare o un negare qualche cosa; e ogni affermazione e negazione si può sciogliere in un giudizio. Il pensiero dunque comincia con un giudizio: il giudizio è il primo atto che fa l'uomo colla sua facoltà di pensare: con un giudizio è che l'uso della ragione si schiude; e l'errore fondamentale delle Logiche e delle Psicologie moderne è di mettere nel primo luogo le idee acquisite, e di parlare della facoltà di formarsi le idee come anteriore e indipendente dalla facoltà di giudicare (1).

---

(1) Un sintomo dell'errore che talor s'asconde in una dottrina ricevuta, si è l'incertezza del parlare degli scrittori, e la sollecitudine eccessiva di giustificarla mediante alcune sottilità d'ingegno. Ciò mostra la loro titubanza e come nel fondo della loro coscienza mormori una voce che li avvisa dell'errore nascosto, il quale, se a lei avessero cuore di porger gli orecchi, ritroverebbero. Non c'è forse dottrina filosofica più ricevuta di quella che mette le operazioni dell'intendimento umano nell'ordine seguente: 1° idea, 2° giudizio, 3° raziocinio; e non ce n'è forse altra, nell'esposizione della quale si trovi, leggendo gli autori, il sintomo indicato più manifesto.

Ho già fatto osservare, come al tempo di Bossuet c'erano alcuni che dubitavano della giustezza di quell'ordine (219); e come Fortunato da Brescia (89), per evitare la difficoltà che pur sentiva, ebbe la prudenza d'aggiungere alla definizione dell'idea espressamente la clausola, « ch'essa per esser

228. Che se il giudizio è la prima operazione dello spirito nostro, e se perciò quest'operazione non fu preceduta da un'altra

---

tale, non dovea contenere alcun giudizio »: quasichè l'idea potesse cessare dal racchiudere ciò che realmente racchiude, perchè un filosofo caccia quanto racchiude fuor dalla definizione ch'egli ne dà. Ora poichè tutti questi segni che danno gli autori d'essersi accorti degli errori in cui caddero sono preziosi, come quelli che convertono i filosofi che hanno sbagliato in altrettanti testimonî della verità, e fanno vedere quanto esteso sia il dominio di questa sopra gli uomini; gioverà ch'io accenni qui lo sforzo che fece il Wolfio per conservare alle *nozioni* il posto che vien loro comunemente assegnato, facendole costituire la prima operazione dell'umano intendimento.

Il Wolfio non sentì la forza della sentenza di Platone, che « il pensiero non è che un discorso interiore ».

Egli dunque distinse tra la nozione pensata solamente dall'intelletto, che chiamò *cognizione intuitiva*, e la nozione stessa espressa con parole o con segni, che chiamò *cognizione simbolica*. E disse, che « nella *cognizione simbolica*, la prima operazione dell'intelletto (la nozione colla semplice apprensione) si confondeva colla seconda » (*Psychol. Ration.* § 398); ma che così non avveniva nella *cognizione* puramente *intuitiva*. Questa distinzione non è che un effugio della difficoltà. Poichè, quando io esprimo in parole una nozione, ond'è che io devo esprimerla colla forma di un giudizio? sono io costretto ad esprimere nelle parole più che non si contenga nelle idee? In tal caso, se nelle parole io metto qualche cosa che nelle idee non si contiene, vengo ad adoperar de' vocaboli privi di significato senza corrispondenza colla mente; e questo sarebbe cadere in un assurdo *nominalismo*. A ragion d'esempio, volendo io esprimere la mia nozione del triangolo, dirò: « il triangolo *È* una figura di tre lati ». Ora il verbo *È*, che esprime l'esistenza possibile del triangolo, non è già una mera parola esterna, ma ha qualche cosa di corrispondente nella mia mente, la nozione stessa percepita come cosa diversa da me.

Ma, dice il Wolfio, « il vocabolo *È* non indica solamente che si riguarda « il triangolo come un cotal subietto, ma ben ancora esprime la inesistenza « de' tre lati in questo subietto. Ora la cognizione semplicemente intuitiva « non considera questo nesso: con essa si rappresentano quelle qualità che « in qualche cosa si trovano, come diverse tra sè, e diverse dalla cosa nella « quale stanno (*Psyc. empir.* § 331). All'incontro nella *cognizione simbolica*

colla quale noi ci siamo potuti acquistar delle idee; forz'è convenire che è necessario d'ammettere precedente al giudizio qual-

« forz'è esprimerle congiunte ed inesistenti nel subietto: questa dunque in-« chiude un giudizio, ma non quella ».

Su questo ragionamento del Wolfio mi si permetta di fare le seguenti osservazioni:

1° Nego che il vocabolo *È* abbia, nella proposizione arrecata, quella forza che gli attribuisce. La proposizione « il triangolo è una figura di tre lati » equivale perfettamente a quest'altra: « ciò che io concepisco e che chiamo « colla parola *triangolo*, è una figura di tre lati ». Il verbo *È* dunque non esprime che l'esistenza della nozione di triangolo nella mia mente, senza portare la menoma alterazione nella stessa nozione che è espressa tutta tale quale sta nella mia mente colle parole « figura di tre lati ». Se all'incontro io dicessi: « questa figura che penso *ha* tre lati »; in tal caso il verbo *ha* esprimerebbe l'inesistenza de' tre lati nella figura pensata; ma il verbo *È* a questa inesistenza punto non si riferisce.

2° Il Wolfio dice che nella cognizione intuitiva si percepiscono le qualità della cosa tutte in separato fra loro e in separato dalla cosa stessa. É egli ciò possibile? avvien egli così nella prima nostra cognizione delle cose? non sembra anzi il contrario, cioè che prima noi percepiamo la cosa fornita delle sue qualità, e poi coll'astrazione dividiamo tutte queste cose e le consideriamo a parte a parte? L'esperienza mi sembra che attesti essere in questo secondo modo la nostra cognizione prima delle cose. Ma di più, io ho già dimostrato (55-61), che non sarebbe possibile il contrario; chè nella nostra prima cognizione è al tutto impossibile che noi percepiamo intellettualmente gli accidenti senza il subietto nel quale esistono. Altro è del senso esterno, il quale percepisce i soli accidenti; non però il concetto di essi; e forse è venuto in questo errore il Wolfio per non avere abbastanza distinti i caratteri della *sensazione* dai caratteri dell'*idea*, sebbene egli stabilisca l'*universalità* delle nozioni, che sono l'oggetto, secondo lui, della prima operazione intellettuale; dalla quale nota di universalità gli dovea certo essere facile a formarsi il più esatto concetto della cognizione intellettiva. Ora rispetto a questa, dico che è impossibile che prima noi concepiamo l'accidente in separato dal subietto, e che poi ad esso l'uniamo come vuole il Wolfio. In fatti, percependo noi l'accidente di un subietto, o noi sappiamo già fino dal primo istante, ch'egli è un accidente, e in tal caso lo concepiamo in relazione

che cosa d'innato che renda possibile il giudicare, prima operazione del nostro spirito.

---

col suo subietto: ovvero non lo sappiamo, ed in tal caso noi formiamo un subietto dell'accidente stesso, cioè lo concepiamo come cosa che sta da sè, e che ha perciò un *essere* ed un *modo di essere;* ciò che è tuttavia pensare un *subietto* (ente) ed un *predicato* (modo di quell'ente). È dunque impossibile ciò che il Wolfio mette per base della sua dottrina.

Ma io posso provare la stessa cosa pur coll'esame delle parole del Wolfio. Come definisce egli la prima operazione dell'intelletto? *Prima intellectus operatio*, dice, *est plurium IN RE UNA singillatim facta repræsentatio (Psyc. Empir* 330). Egli ci mette quel *singillatim* per indicarci che noi percepiamo a parte a parte tutte le qualità della cosa della quale abbiamo l'idea. Lasciamo stare che questa percezione successiva di più qualità che nella cosa si trovano, non può essere la prima operazione intellettiva, che è piuttosto una serie di operazioni intellettive. Dico io, queste varie qualità dove le percepiamo noi? *In re una*, risponde il nostro filosofo: tutte nella cosa della quale abbiamo l'idea. Dunque, replico, non le percepiamo in sè, dalla cosa divise, ma bensì come qualità o parti alla cosa appartenenti, e che nella cosa esistono, e non fuor della cosa. Non è questo un attribuirle tutte alla cosa stessa? non è un *implicito giudicare*, che a lei appartengono? Il percepir noi quelle condizioni, o parti, o qualità per singolo, come vuole il Wolfio, non farebbe che rendere quanto dico più manifesto ancora; perchè vorrebbe dire, che di ciascuna noi facciamo un particolar giudizio interno, col quale alla cosa a cui appartiene la attribuiamo.

Ma io non dimando tanto al Wolfio; nè ricevo ciò ch'egli mi largheggia con tanto favore della mia causa. Mi ristringo a dire, che tutte le qualità qualunque sieno, o percepiscansi unite o pur divise tra loro, esse si percepiscono sempre colla prima operazione del nostro intelletto, in un subietto o reale, o immaginario, o meramente possibile, e quindi che in quella prima operazione intellettiva, noi percepiamo sempre due cose, 1° un essere (subietto), 2° un modo di essere (predicato): e queste due cose le percepiamo insieme. Avvi dunque in questa prima operazione compreso un giudizio.

Per le quali cose la distinzione inventata dal Wolfio tra la *cognizione intuitiva* e la *cognizione simbolica*, per difendere l'ordine ricevuto delle operazioni intellettuali, non è punto solida; ma è una di quelle sottigliezze che mostrano, per la loro vanità, la debolezza della dottrina che si è creduto abbisognarne per sostenersi.

ARTICOLO IV.

IL SISTEMA DI PLATONE VALE A SCIÒRRE LA DIFFICOLTÀ PROPOSTA, MA INSIEME PECCA DI SUPERFLUO.

229. Platone dunque avea esposta la difficoltà, di cui parliamo, in un modo troppo esteso.

Egli dovea star contento a dimostrare, che il primo atto della facoltà di ragionare era un giudizio: perchè l'acquisto di un'idea qualunque non è una semplice passione de' nostri sensi, ma è un'azione della nostra mente, è una parola che diciamo a noi stessi, è il giudizio in somma che formiamo sopra le nostre sensazioni, col quale pronunciamo, almeno implicitamente, che cosa sia il sentito, termine della sensazione sofferta. In tal caso egli poteva poscia provare che a formare quel primo atto, mediante il quale acquistiamo la prima idea, ci era necessario d'avere anteriormente qualche prenozione, della quale noi ci servissimo quasi di regola in quel giudizio; giacchè il giudicare non è che l'applicare una qualche regola alla cosa di che si giudica.

230. Ma, in vece di ciò, Platone spinse più in là del giusto la difficoltà; ed in luogo di ascendere al primo giudizio che fa l'uomo nello sviluppo di sue facoltà intellettive, e cercare la ragione di quello (chè gli altri tutti, quello posto, sono facilmente spiegati), egli si avvisò che in tutti i giudizî la medesima difcoltà trovar si dovesse, così seco medesimo ragionando: « Quando l'uomo giudica da se medesimo d'una cosa, egli vien a conoscere col suo solo giudizio una verità che prima non conosceva. Ora se quella verità, che prima non conosceva, da se medesimo egli ritrova; come la riconosce egli per verità, come la distingue dalla falsità? Ciò non può avvenire se non per questo ch'egli abbia già precedentemente in se medesimo il tipo di quella verità da lui ricercata, al qual tipo raffrontando quella che incontra, la riconosca per quella verità che egli ricerca ». In tal modo ammetteva ingeniti i tipi di tutte le verità; il che è quanto dire, ammetteva le idee innate in noi stessi, ma offuscate, co-

me dissi, e coll'aiuto de' sensi che percepiscono le cose esterne quasi copia e similitudine di quelle idee, poscia ravvisate e rischiarate.

Il difetto pertanto di un tale ragionamento, per dirlo con altre parole ma che vengono a quel medesimo che di sopra ho notato, consisteva nel non osservare che, quando io giudico d'una cosa, è bensì vero che io acquisto col mio giudicio una nova verità: ma, affinchè io ciò consegua, non è necessario che abbia in me stesso il *tipo particolare* pur di quella verità che in giudicando mi procaccio, ma basta che io m'abbia un *tipo generale*, a cui raffrontando le varie sentenze che posso portar sulla cosa, distingua fra tutte quale sia la vera e quale la falsa. Non ho bisogno di riconoscer quella verità nova, che col giudizio io scopro, per una particolare verità da me precedentemente segnata; ma per verità: chè altro non cerco, in qualunque cosa, che di giudicar ciò che è vero (1). Non ho dunque bisogno d'aver

(1) Quando io cerco, a ragion d'esempio, le proprietà del fluido elettrico o magnetico, io non so, a dir vero, quali saranno; ma per conoscere (quando io le avrò trovate) che sono quelle che io cerco, basta che io, trovandole, sappia assicurarmi che sono le *vere;* perchè io so, all'istante che le conosco vere, che sono appunto quelle che io cerco, giacchè io non cerco che la verità, qualunque questa si sia. Devo dunque avere in me la facoltà di distinguere il vero dal falso, o sia devo preconoscere la *verità*, per conoscerla ne' suoi atti particolari, ovecchè io la trovi; e il *preconoscere la verità* è il medesimo, che l'averne l'esemplare in me medesimo, a cui raffrontando le diverse opinioni, io possa conoscere quale fra tutte sia conforme ad esso e perciò sia vera, quale sia difforme e perciò sia falsa. Di vero, se io non avessi in me stesso già precogniti i caratteri distintivi della verità; quando ella mi si presentasse, io non la potrei mai conoscere per verità, e perciò mi mancherebbe la facoltà di discernere la verità dalla falsità. Ora il possedere io nella mia mente i caratteri distintivi della verità non è altro che il conoscere com' ella sia, l'averne in somma presente, per così dire, la fisonomia, un qualche tipo, l'esemplare, la prenozione, la forma. Egli è a questo solo che riesce concludente l'osservazione di Platone: conclude a dover ammettere presente all'uomo la *faccia* genuina *della verità*, perchè altrimenti egli non potrebbe fare nessun giudizio (e io dimostrerò che questa faccia o tipo primitivo

in me ingeniti tanti tipi quante sono le idee che, giudicando, io mi procaccio: ho bisogno solo di avere il *tipo della verità*,

---

non è altro che l'idea innata dell'essere, UNICA FORMA DELLA RAGIONE): ma non conclude punto a dover ammettere nell'uomo tanti tipi, quanti sono i giudizî, o le idee che acquista con que' giudizî: chè una volta ch'egli abbia in se stesso il *segno* al quale conoscer possa la verità e l'errore, sta in lui poi l'applicarlo ad infinite cose, a tutte le cose ch' egli vuole; egli ha da quel punto la facoltà di giudicare, la potenza di discernere e di godere il vero, che dappertutto ha un medesimo volto: in una parola, allora è in suo potere il giudicare delle cose, avendone la *regola:* una regola sola basta per tutte, perchè in tutte egli non cerca mai che *una cosa sola*, ciò ch'è vero e ciò ch'è falso, più breve, che cosa È.

E se vogliamo analizzare via meglio l'osservazione del greco filosofo, le ricerche che noi possiamo istituire son di tre specie. 1° Talora noi cerchiamo e apprendiamo delle verità, qualunque sieno, secondo l'occasione che ci vien data di usare della ragione; 2° talora noi cerchiamo delle verità nove, appartenenti ad una cosa già da noi sotto altro aspetto conosciuta; 3° talora finalmente noi cerchiamo delle verità che sono già inchiuse in qualche idea, senza che noi ci abbiamo fatto riflessione, nè che le abbiamo percepite distintamente ed isolatamente.

Noi facciamo questa terza specie di ricerche ogni volta che prendiamo ad analizzare qualche idea: allora noi non aggiungiamo nulla alla materia delle nostre cognizioni (giudizî analitici): noi non facciamo che cercare di possedere scomposto e diviso quello che già possedevamo prima composto ed unito: noi acquistiamo, o aumentiamo solo la cognizione *riflessa,* mentre avevamo prima la cognizione intuitiva e *spontanea*. In questo genere di ricerche noi indaghiamo quello che sappiamo in un modo, per saperlo in un altro: chè il sapere in questa seconda maniera, il sapere analizzato e distinto, ci giova a diversi usi, a' quali non ci può giovare il sapere sintetico ed indiviso. Sopra questo genere di ricerche non può cadere dunque il ragionamento istituito da Platone, chè in esso non si tratta di scoprire una verità interamente nova, ma di trovar le parti, per così dire, di un tutto già conosciuto.

Che se vogliamo considerar le parti di questo tutto siccome verità nove nella loro forma di parti, in tal caso questa terza specie di ricerche si può ridurre e classificare sotto la seconda.

La seconda specie di ricerche è quando cerchiamo una cosa perfettamente da noi ignorata in se stessa, ma che si riferisce però ad un'altra da noi

·ipo, a cui confrontando qualunque sentenza sopra qualunque ·osa, io possa discernere in tutte la verità dall'errore, la verità,

conosciuta. Se io, a ragione d'esempio, voglio misurare la gravità specifica di diversi corpi, io vado a ricercare una cosa che ignoro perfettamente; ma non ignoro mica i corpi, a cui appartiene questa gravità, e non ignoro che cosa sia la gravità in genere. Quando dunque io ritrovo per forza di esperimenti la gravità che ricerco, allora, sebbene ie non conosceva prima quanta ella fosse, tuttavia ho benissimo il modo di conoscere ch' essa gravità è quel vero che io ricercavo, perchè io conoscevo i corpi a cui quella gravità doveva appartenere. Questa relazione della gravità cercata co' corpi, mi determina e fissa per sì fatto modo ciò che io cerco, che quand'anche io nol conosca prima, appena però che il ritrovo, riconosco esser desso quello che cerco. Così si danno più determinazioni esterne che segnano ed indicano la cosa per sì fatto modo, che non si può scambiarla con altre, quando si trova, anche senza conoscerla. Poniamo, se uno mi dice: l'uomo che io saluterò è quello che voi dovete prendere; io non ho più bisogno di conoscer colui di faccia, per non isbagliare, ma basta che lo riconosca col segno datomi, perchè il segno lo determina indubitatamente. In questo genere dunque di ricerche, quand' io cerco una verità, e la ritrovo, io la riconosco per quella che viene da me cercata, non perchè io la conosca già prima, ma perchè io conosco prima una relazione ch' ella si ha con qualche cosa a me già cognita, la quale relazione mi vale d' un segno a riconoscerla, purchè sia una relazione bene determinante. Così tutti i problemi d' algebra che si dicono determinati, mi conducono a trovare un risultato per me interamente novo, e ciò unicamente perchè mi sono date delle condizioni che valgono a determinar pienamente quel risultato. L' argomentazione dunque di Platone non può cadere nè pure sopra questa specie di ricerche; perchè a conoscere che la verità che mi si presenta è quella che cerco, non ho bisogno di preconoscer punto lei, bastando che io conosca solo qualche relazione atta a determinarla con altra cosa a me precedentemente nota.

Ma nella prima delle tre specie di ricerche che ho di sopra distinte, l'uomo non cerca verità determinate ch'egli s' abbia proposto di ricercare, ma solo cerca o piuttosto ritrova quelle verità che gli si presentano secondo le occasioni che occorrono a lui nello sviluppo di sue facoltà intellettive. Così, per esempio, appena venuto l' uomo in questo mondo, egli riceve un gran numero di sensazioni dai reali che lo circondono. Essendo egli suscettivo di queste sensazioni, ed essendo insieme dotato di ragione, dice qualche cosa a se stesso

dico, che in quanto è tale, ha una stessa faccia dovunque. E così Platone veniva condotto ad una soluzione troppo estesa,

---

in occasione d' essere così affetto ne' suoi sensori: per esempio egli dice a se stesso: « c' è qualche cosa fuori di me »; o anzi particolarmente quando viene affetto, forz' è che cominci internamente a pensare, e dire ad ogni sensazione: « qui c' è qualche cosa, la tal cosa, la tal altra, ecc. », il quale interno discorso non è espresso ancora in parole, ma è un assentimento a ciò che alla sua mente si offerisce: assente all'esistenza di reali esterni, e questo interno assenso è un giudizio. Egli conosce per esso l' esistenza di entità da sè diverse; o, che è il medesimo, attribuisce loro l'esistenza, come anche attribuisce l'esistenza a se medesimo; e così produce il proprio oggetto (giudizî sintetici). Ora egli è in questi giudizî primitivi che fa bisogno che l' uomo abbia qualche prenozione, la prenozione dell'esistenza, egli è necessario che abbia qualche segno od indizio, a cui conoscere che l' esistenza de' corpi è una verità. Qui dunque è solido il ragionamento di Platone: in questo terzo genere di ricerche, o piuttosto in questi ritrovamenti della verità, si rende neccessario qualche cosa d' innato in noi, onde distinguere la verità stessa, e distinguerla intuitivamente e quasi all' aspetto; giacchè non si può conoscerla per la relazione sua con altre verità, chè si suppone non ne abbia ancora l' uomo nessuna acquistata.

E in vero, supponendo solo che l' uomo porti seco fin dall'origine impressa la *nota* distintiva e comune della verità (la qual nota vedremo a suo luogo esser appunto l' idea dell'esistenza); tutte le difficoltà di cui parliamo svaniscono. Con questa *nota*, egli apprende le prime verità che gli si presentano non ricercando propriamente quelle, ma ricercando in genere tutte le verità, o più tosto stando desto e vigilante a riceverle ondechè gli vengano, giacchè la ragione nulla più avidamente aspetta di queste; egli le apprende naturalmente come cose alla sua mente acconciate; e l' apprendere verità determinate, non è altro, io dicevo, che il giudicar vera qualche cosa; il percepire colla ragione i corpi, non è altro che giudicar vero, che esistono i corpi, o (che è il medesimo) l' assentire internamente alla loro esistenza. Quando l' uomo ha fatto questo passo, ed è per tal modo venuto in possesso di più verità, allora non è guari difficile lo spiegare come sia possibile il secondo genere di ricerche; chè le verità conosciute hanno delle relazioni che valgono a determinare altre verità ancora sconosciute, le quali possono in tal modo divenire oggetto peculiare della nostra curiosità e delle ricerche nostre; e qui propriamente cominciano le *ricerche* della verità, perchè quelle della

ad ammettere d'innato nell'uomo più che non si richiedesse per ispiegare il fatto dell'origine delle idee, contro la seconda delle regole da noi stabilite (27) (1).

ARTICOLO V.

Aristotele fa osservare l'inesattezza del ragionamento di Platone.

231. Questa inesattezza, che si conteneva nel ragionamento platonico, sembra essere stata la causa della defezione d'Aristotele dalla scuola del suo maestro.

---

prima specie meglio dir si possono percezioni o ritrovamenti, che ricerche. Medesimamente non contengono più alcun che di difficile a spiegare le ricerche della terza specie; stante che s' è già trovato il modo di avere le idee che in esse si prendono ad analizzare.

Per non avere Platone fatta la distinzione di queste tre maniere colle quali noi investighiamo, o almeno troviamo la verità: gli accadde di estendere la difficoltà, di cui parliamo, ad ogni ricerca di verità: mentre la difficoltà non esiste che nella prima maniera: quindi nè anche la soluzione da lui data potè esser vera e perfetta.

(1) Non si può esigere da un uomo che il primo spinse il guardo tanto addentro quanto Platone circa l' origine delle idee, ch' egli rendesse le trovate dottrine all'ultima esattezza d'espressione. Avviene agli uomini originali che vedono i primi le cose, che sieno così presi dalle verità che si presentano, tutte nuove, alla loro mente, che già paghi ed esultanti per tale conquista, non s'affatichino maggiormente a sceverarla da tutto ciò che di falso o di inesatto può avere d' intorno ed ha comunemente. Quelli non sanno più dubitare delle proprie scoperte, e quasi rapiti alla inaspettata loro bellezza, non hanno più lena nè da lavorarci attorno, nè da dubitare di lor perfezione: le prendono quali sono e le idolatrano: così nascono i sistemi; e parmi che a Platone, circa l'origine delle idee, sia intervenuto qualche cosa di simile.

Nulladimeno la ragione di questi uomini, in qualche momento tranquillo, li conduce, senza ch'essi si accorgano, più vicino al vero. Platone in certi luoghi lo va così rasentando, che se non esistessero di lui che quelli soli, si direbbe ch' egli l' avesse asseguito.

Nel *Teeteto*, per ispiegare il modo onde portiam con noi le cognizioni, e tuttavia dobbiamo investigarle, dice che queste si possono *possedere* senza

In moltissimi luoghi delle sue opere Aristotele fa osservare che Platone usa una improprietà di parlare quando egli chiama

---

averle, come chi serba uccelli in camerino, che li possiede senza pur averli in mano. Pensate, egli viene a dire, un uomo che sa l'aritmetica o l'arte di calcolare. Quest'arte comprende sotto di sè tutte le cognizioni de' numeri; essa è, per dir così, l'uccellagione di tali notizie. Quegli adunque che solo possiede l'arte aritmetica, possiede con ciò stesso tutti i risultati che da' numeri aver si possono, ma non li ha tuttavia in mano: egli li possiede come colui che nutre uccelli in camerino, i quali liberamente svolazzano, e non sono suoi se non perchè egli ha il potere di pigliarseli quando egli vuole. Ma udiamo Platone stesso:

Socrate. Togliamo in esempio l'arte aritmetica.

Teeteto. Togliamola.

Soc. Poni che questa sia l'uccellagione delle cognizioni intorno ad ogni numero pari e dispari.

Teet. Pongolo.

Soc. Con quest'arte l'aritmetico ha sotto di sè, quasi mancipî, le notizie tutte de' numeri, e altrui le comunica.

Teet. Al tutto.

Soc. E colui che le comunica, noi diciamo insegnarle; colui che le riceve, impararle: colui poi che le possiede in serbatoio, saperle.

Teet. Nulla di meglio.

Soc. Or attendi, che quinci consegua. Quegli che è perfetto aritmetico non sa egli tutti i numeri? puossi egli negarlo, mentre possiede nell'animo suo tutte le cognizioni de' numeri?

Teet. Non c'è che dire.

Soc. E tuttavia non viene egli questi talora seco medesimo conteggiando con oggetti interni o esterni che hanno numero?

Teet. Perchè no?

Soc. Ma conteggiare non è poi altro che rilevare quanto sia alcun numero.

Teet. Non altro.

Soc. Sembra dunque, che cerchi ciò che già sa, come se nol sapesse, quel-l'aritmetico che abbiamo pur confessato sapere tutte le ragioni de' numeri. Senti tu la contraddizione?

E col suo sistema Socrate rendeva ragione di tale contraddizione, e mostrava non essere che apparente. L'aritmetico *sa* tutti i risultati dell'arte sua, ma solo in *potenza*: *attualmente* non li sa, e quindi, ove li voglia, bisogna a lui di ricercarli, usando dell'arte ch'egli possiede.

sapere quello del fanciullo che, interrogato da Socrate, risponde ciò che nessuno gli ebbe insegnato, e trae da se stesso la so-

---

L'ambiguità sta tutta nella parola *sapere*: il dire che l'aritmetico *sa* tutti i risultati dell'arte sua, non è una maniera propria di parlare, come poi riflettè Aristotele: parlando propriamente, non si può dire se non che *può saperli*, cioè che possiede il mezzo di venirli a conoscere, l'arte di ritrovarli. Questa improprietà di parlare costò a Platone il discredito del suo sistema. L'aver voluto attribuire alla parola *sapere*, il senso che s'attribuisce a *possedere la scienza*, cioè poterla avere a suo grado, in vece di attribuirle il senso di *avere la scienza*, che è il suo proprio e vero significato, il portò a dire che l'uomo *sapeva* nascendo, cioè aveva le *idee innate*.

Prescindendo però da una simile improprietà, e dall'errore in cui essa trasse Platone, e cogliendo solo lo spirito del discorso sopra recato che tengono insieme Socrate e Teeteto, ognuno vede quanto Platone andasse presso al segno della verità. In quel discorso si dimostra irrepugnabilmente, dover essere connata all'uomo una *cognizione*, la quale virtualmente comprenda in sè tutte le altre cognizioni, come l'arte aritmetica comprende tutta la scienza de' numeri: una cognizione che contenga, in una parola, l'*arte* di distinguere e riconoscere il vero ovunque all' uomo si presenti: chè allora è interamente spiegata la facoltà di conoscere, o la ragione: giacchè che cosa è la ragione se non l'*arte di ritrovare le diverse cognizioni?*

Giunto a questo punto, che sarebbe rimasto da fare a Platone per portare la teoria dell'origine delle idee alla sua perfezione?

Null'altro che cercare quale poteva esser quest' arte primitiva, o questa *cognizione originaria* che comprende in sè virtualmente tutte le altre cognizioni, come l'aritmetica comprende tutte le notizie de' numeri. Egli avea conosciuto egregiamente, che per ritrovare qualche cognizione intorno ai numeri, per isciogliere qualche problema aritmetico, era necessario possedere l'arte di ciò; il che è quanto dire, era necessario possedere de' principî, e conoscere il processo di questi principî alle conseguenze ricercate. Ora quello che si verifica ne' ragionamenti riguardanti l'argomento limitato de' numeri, si verifica egualmente in ragionando intorno a qualunque altra cosa: qualunque uso della ragione, non è che l' esercizio d' un'*arte primitiva* ed innata, la quale imparare non si può, mentre le altre arti s' imparano ragionando. Supponendo dunque che nulla ragionar si sapesse, sarebbe impossibile al tutto d'apprendere l'arte di ragionare. Era arrivato dunque Platone a conoscere eccellentemente, che prima di qualunque cognizione acquisita col ragionamento

luzione di qualche problema di matematica. Certamente il giovanetto sapeva i principî del ragionamento, dai quali quella soluzione dipendeva: ma, in quanto a questa soluzione, egli non la sapeva già, propriamente parlando, ma la deduceva come si deducono le conclusioni da' principî conosciuti. È vero, dice Aristotele, che, se si vuol così, le conclusioni si possono dire virtualmente contenute ne' principî; e che perciò quegli che sa questi, conosce *in potenza* anche quelle. Ma che vuol dire conoscere qualche cosa in potenza? Null' altro se non, poter conoscere. Ora il poter conoscere qualche cosa non è ancora un conoscerla veramente: non convien dire dunque che il giovanetto sapeva quelle verità matematiche; perchè il dire che le sapeva, così semplicemente, supporrebbe che le avesse sapute in se stesse, e non solo ne' lor principî, ne' quali, come in fonte sono contenute: ma se si vuol dire che il giovanetto le sapeva, conviene aggiungere, « sotto un certo rispetto », cioè in potenza, in quanto virtualmente si contengono in quello che già sapeva. Di che svanisce l'apparente contraddizione che Platone propone, cioè che s' impari ciò che già si sapeva; chè, volendola enunciare con proprietà di parlare, e non con maniere sofistiche, ella riesce a questo, « che s' impari ciò che veramente prima s' ignorava, non avendosene che una cognizione virtuale, quale era necessaria a poter esser condotti alla cognizione propria e attuale » (1).

ARTICOLO VI.

NEL RAGIONAMENTO DI PLATONE RIMANE QUALCHE COSA DI SOLIDO.

232. L' osservazione di Aristotele era giusta; ma non abbattea che una parte del ragionamento di Platone, quella nella quale

---

ci dovea essere una cognizione innata, la quale desse all' uomo il *modo del ragionare*: l' investigazione di questa primitiva cognizione era la via che restava a percorrere al filosofo nostro, per la quale egli sarebbe pervenuto alla intera scoperta della verità.

(1) *Posterior*. 1.

esso era inesatto. All' incontro non distruggeva ciò che v'avea di solido nel suo fondo.

Sembra che sia avvenuto al grande Aristotele quello che suole accadere a tanti altri uomini minori di lui. Chi giunge a discoprire in una dottrina qualche cosa di falso non si dà poi cura di formarne un maggior esame, ma la rigetta d'avanzo, supponendola interamente falsa, senza pensare che quell'errore, ch'egli ha in essa trovato, non è forse che una piccola parte della medesima o, per avventura, una mancanza d'esposizione e di perfezione in qualche parte del concetto. Per il che, considerando io l'esame che Aristotele fa di Platone, e com'egli sembra che si sia fermato, quasi direi, nella corteccia, non mi torna difficile a concepire, siccome i Platonici che pur sentivano nel discorso di Platone rimaner tuttavia un fondo di verità (benchè nè pur essi il sapessero appurare e nettamente indicare; di che avveniva loro il contrario sbaglio, di abbracciare la dottrina platonica tutta intera), dicessero che la dottrina delle idee stava troppo più su dell' intendimento d'Aristotele, perchè questi côrre ed abbracciar la potesse (1).

233. E di vero, l'inesattezza del ragionamento di Platone consisteva nell'averlo egli applicato alle verità di conseguenza, come è appunto la soluzione di un problema di matematica: mentre la forza sua e la sua solidità si manifesta allora, che s' applica a' principî indimostrabili, e a questi soli.

Applicando Platone quella sua maniera di ragionare ad una verità dedotta, cioè a dimostrare che quel vero matematico, che Socrate cavava dalla bocca d' un fanciullo imperito di quella scienza, dovea esser da questo preconosciuto, lasciava l'adito alla risposta che gli fece Aristotele: « Non esser necessario che il fanciullo preconosca quella verità, bastando ch'egli preconosca i principî da' quali quella verità si può dedurre, e che abbia la ragione o sia la facoltà di fare simile deduzione ». Tale risposta non ammetteva replica: l'assunto particolare di Platone

(1) Vedi il passo di Attico, riferito da Eusebio, *Praep. Ev.*, XV, 13.

era confutato, chè quest'assunto particolare si restringeva a dimostrare, « che quella verità geometrica, cavata di bocca al fanciullo, era da luì conosciuta avanti d'essere interrogato »: colla risposta d'Aristotele in vece si dimostra quest'altra: « Non era punto conosciuta quella verità geometrica da quel fanciullo: ciò che egli conosceva prima erano i principî universali, da'quali essa si deriva ».

Ma se era confutato in tal modo l'assunto particolare di Platone, non cadeva per questo l'assunto generale; lo spirito del suo ragionamento non era cassato: quel ragionamento riteneva in sè una forza: tutto stava a farla sentire; e la si fa sentire tostochè, invece d'applicarlo alle verità derivate, si applica alla verità prima e indimostrabile, a quella che contiene in se stessa virtualmente tutte le altre, e che non è contenuta da altre anteriori, perchè è la prima e più universale.

ARTICOLO VII.

SEMBRA CHE ARISTOTELE NON DIA UNA SPIEGAZIONE SUFFICIENTE DEGLI UNIVERSALI.

234. Qui è dove Aristotele lascia una lacuna, o per lo meno dell'oscurità.

Egli giunse benissimo a distinguere le verità prime e le derivate: e sembra anche pervenuto a ridur quelle ad una sola, cioè al principio di contraddizione (1).

Spiega l'origine delle verità derivate, nel modo che abbiamo detto, cioè mediante la *dimostrazione*, o deduzione dalle verità *prime*, e prova, contro Platone, che quelle non sono innate.

Ma quando egli s'accinge a spiegar l'origine delle verità *prime*, allora non mostra più sentir la forza del ragionamento platonico, senza dubbio perchè Platone stesso non l'applicò più a queste che a tutte l'altre, e, rifiutato Platone rispetto ad alcune verità, cioè alle derivate, riputò che fosse già con lui finita ogni causa.

Le verità prime dunque Aristotele pensò di farle nascere in questo modo.

(1) *Metaph.* IV.

Esse sono tali, così ragionò seco medesimo, che non si posson dedurre da altre verità anteriori; poichè, ove ciò si potesse, non sarebbero prime: forz'è dunque che sieno altresì indimostrabili. Si dee dunque ad esse CREDERE senza dimostrazione alcuna (1); e nel fatto ad esse SI CREDE da ciascun uomo. È dunque necessario l'ammettere nell'uomo una cotal potenza che sia capace d'intuire queste verità immediatamente, e di dar loro l'assenso (2).

(1) Per *dimostrazione* s'intende la deduzione di una verità da un'altra verità già ammessa per indubitata.

Ora se alle prime verità si crede senza *dimostrazione*, cioè senza *deduzione* da altre verità, vuol egli dire per questo, che si creda loro senza *ragione?*

Chi risponde di sì distrugge l'umana intelligenza, e pianta uno scetticismo profondo. A questo tristo termine viene il sistema di quelli che ammettono per criterio della verità il *senso comune cieco*, cioè un'*autorità* priva di una ragione che la giustifichi. Di questo scetticismo di nuova specie, il più funesto di tutti, mise, senza volerlo, i semi il Reid, i quali ricevettero dal Kant il loro pieno sviluppamento.

Chi risponde all'incontro, che alle prime verità non si crede da noi per *cieca necessità*, ma perchè esse stesse sono *ragioni*, sono luce che brilla, e che vince e quasi crea il nostro assenso; questi durerà fatica a conciliare il sistema aristotelico (siccome viene comunemente inteso) con questa *fede*, che Aristotele dice dar noi alle prime verità, senza più.

Poichè, se queste prime verità sono *ragioni*, come si potranno mai dedurre da' sensi esterni?

Nelle cose esterne, da noi percepite pe' sensi, quelle ragioni non si ritrovano; chè le cose esterne non sono *ragioni*, ma *fatti*: i fatti sono particolari, e le ragioni universali.

Queste ragioni o verità prime a cui si crede, devono dunque, o venire a noi comunicate all'istante delle sensazioni da intelligenze separate, come dicevano gli Arabi; ed in tal caso non si mettono innate in noi, per metterle innate in intelligenze fuori di noi; nè questo è uno spiegare come noi le abbiamo da' sensi; ovvero devono in qualche modo in noi esistere da sè, acciocchè credendo primieramente ad esse, possiamo poi per esse dar fede a tutte le altre idee derivate, che in esse hanno il motivo della loro credibilità; e questo è un riconoscerle *innate*. In una parola, o conviene ammettere lo scetticismo, o accordare che c'è in noi qualche luce per sè visibile data dalla natura.

(2) *Posterior.* L. I.

235. Questa è in sostanza la maniera onde Aristotele spiega la formazione delle prime nozioni: ammettendo nell'uomo una facoltà capace di formarle, molto simile alla riflessione del Locke. I quali filosofi, come ho osservato ancora, sembra che ci dican così: « Che cosa trovate voi che manchi alla spiegazion nostra dell'origine delle idee? che volete di più di quello che ammettiamo noi nell'Uomo? Noi ammettiamo una *potenza* capace di formar queste idee: e non vi basta? e quando avete la potenza di formar queste idee, non sono esse pienamente spiegate? » Il ragionamento è rettissimo: ma, d'altra parte, è tale che non può soddisfare alcuno, poichè non risponde alla questione che eccita la nostra curiosità, e che si agita intorno all'origine delle idee. Tutti siam d'accordo in questo che, supponendo nell'anima una potenza capace di formar le idee, purchè questa sia veramente tale, nulla si richieda d'avvantaggio. La difficoltà però sta a sapere com'ella dev'esser fatta questa potenza acciocchè serva a un tal uso, serva a formare, doveasi dire intuire, le idee prime. Aristotele, dopo aver detto, che l'anima dalla memoria di molte sensazioni forma un'idea universale, soggiunge immediatamente: *Ma l'anima sia tale che possa in sè ciò patire* (1). Ognuno vede che in questo modo ogni difficoltà può

---

(1) *Posterior.* L. II, c. ult. — L'espressione che adopera Aristotele di *patire*, per esprimere l'intuire dell'intelletto, e che ripete in tanti altri luoghi, mostra ch'egli concepiva l'intuizione intellettuale come una *passione* al tutto simile a quella del senso. E in fatti egli mette per principio, che a spiegare le operazioni dell'intelletto giovi procedere dietro l'analogia delle operazioni de' sensi. Vedi ne' libri *de Anima*, massimamente nel III. E converso, per ispiegare le operazioni de' sensi, ricorre sovente alle operazioni dell'intelletto: quindi avviene che dia a' sensi ciò che spetta al solo intelletto (come il giudicare), e dia all'intelletto ciò che spetta a' sensi (come il percepire passivamente le impressioni de' particolari): o per dir meglio, che accomuni le operazioni degli uni e dell'altro a tutte e due queste distinte potenze. In questo modo non è più difficile spiegare gli atti dell'intelletto, giacchè a spiegarli s'adopera il senso, e nel senso gli atti stessi intellettuali si assumono come supposti: manifesta petizion di principio.

spacciarsi assai leggermente: egli è come un rispondere a chi ci propone qualche difficoltà: « Ci sia qualche cosa che faccia dileguare somigliante difficoltà, la qual voi mi proponete »; e pretendere, coll'ammissione di questo CHE incognito, d'avere la difficoltà stessa dileguata.

Resta sempre dunque a rispondere ragionevolmente, per quanto a me pare, tanto ad Aristotele quanto al Locke: « Voi altri ammettete una potenza di pensare, ossia un qualche cosa nell'anima umana, onde a lei provenir possano le sue cognizioni: benissimo; fin qui noi siamo perfettamente in uno stesso pensiero. Permettete però a noi d'innoltrare più avanti le ricerche nostre, e di esaminare se possa esistere una tal potenza di pensare, che non abbia punto in sè alcuna nozion primitiva; o pure, se quella potenza di pensare fors'altro non sia che *la potenza di usare di una qualche nozione, o idea primitiva* che porta lo spirito umano con se medesimo; se in somma si possa concepire un pensiero qualunque, il quale sia cosa diversa dalla vista o dall'applicazione di una norma, di un'idea ». Ora qui, se i nostri due filosofi ci negano la loro buona licenza di protrarre per questa via le indagini nostre, essi ci riescono, a dir vero, non poco illiberali, e colla intolleranza loro comincia il loro errore: nè egli sembra probabile che gli uomini vogliano credere che solamente dentro alla limitazione da essi stabilita consista la perfetta sapienza.

ARTICOLO VIII.

ARISTOTELE NON SEMBRA AVER SEGNATO ABBASTANZA, IN ALCUNI LUOGHI DELLE SUE OPERE, LA DISTINZIONE TRA IL SENSO E L'INTELLETTO.

236. Sicchè l'essersi Aristotele fermato a confutare le idee innate di Platone relativamente alle idee dedotte ed evidentemente acquisite, e nulla più; e l'aver creduto di sbrigarsi facilmente rispetto alle prime e immediate (com'egli le chiama), dicendo che queste traggono l'origine loro da' sensi mediante una *potenza* particolare ordinata a ciò, ed avente tutto ciò che

si richiede al suo fine, la quale si chiama *intelletto;* fa ragionevolmente sospettare ch'egli non abbia sentito abbastanza intimamente la difficoltà che si trova nel problema dell'origine delle idee, e che si manifesta a pieno allorquando si toglie a spiegare l'origine delle idee primitive e universalissime, idee che non si posson dedurre, sillogizzando, da altre idee precedenti, chè di precedenti ad esse non ce ne ha, e da esse tutte le altre si deducono.

Ciò che mi conferma in questa opinione si è il vedere come egli sembra che, in alcuni luoghi delle sue opere, non tocchi abbastanza la distinzione tra l'operare del senso che riceve le sensazioni, e l'operare dell'intelletto che pensa.

237. Certo egli era arrivato a vedere che queste sono potenze diverse, nè le confuse insieme siccome, a' nostri tempi, il Condillac ed altri (1): ma le distinse solo pe' loro oggetti, nè s'av-

(1) La distinzione che poneva Aristotele tra il senso e l'intelletto, viene accuratamente descritta da Sesto Empirico nel Lib. VII *contro i logici*, § 217 e segg. Ivi si dice, spiegando la dottrina d'Aristotele e di Teofrasto, che l'uomo da' sensi riceve le *similitudini* delle cose esterne nel suo spirito: ma che queste similitudini non sono ancora il *pensiero* dell'anima, affinchè questo nasca, bisogna supporre l'anima dotata di una certa *energia* o forza tutta sua propria, mediante la quale, da quella fantasia delle cose singolari ella possa *volontariamente* ritrarsi l'idea, come sarebbe l'*uomo in genere*. Senza di questa interna virtù dell'anima, un ente potrebbe ricevere delle sensazioni, avere anche memoria e fantasia, ma egli rimarrebbesi sempre senza alcun *pensiero*. La parola *volontariamente*, adoperata per caratterizzare l'operazione della mente nella formazione delle idee, mostra che Aristotele non supponeva questa operazione *cieca*, ma fatta con lume interiore, come sono fatti tutti gli atti della volontà: chi ne dubitasse, basterebbe che osservasse in che modo Sesto Empirico poco prima aveva espresso lo stesso concetto: egli aveva detto che l'intelletto nella formazione delle idee operava in virtù di un *giudizio*, e di una *elezione nostra*. Il che mostrerebbe altresì, che Aristotele avesse per lo meno intraveduto questo vero così importante, che noi cioè non ci possiamo formare un'*idea* di qualche cosa *determinata*, non possiamo cominciare a fare atti speciali di pensare, se non

vide che i *termini* de' sensi non sono *oggetti*, nè tampoco s'accorse di una differenza essenziale anche nel *modo* del loro operare. Assegnò ai sensi esterni quali oggetti i *particolari*, all'intelletto gli *universali* (1): diede anche a questo la virtù

mediante un *giudizio*, e che il formarsi le idee non è che un giudicare sulla sensazioni. Che se egli sembra che Aristotele in altri luoghi descriva la formazione delle nostre idee in altro modo, converrà dire ch'egli non sia stato sempre coerente con se stesso, e che avendo veduto una volta la verità suddetta non abbia poi conosciuta la sua importanza, e seguitala costantemente nelle sue applicazioni.

(1) Sesto Empirico, nel passo citato più sopra, esponendo la dottrina di Aristotele, dice che « la natura delle cose, generalmente parlando, è duplice, « poichè altre sono *cose sensibili*, altre tali che colla mente si percepiscono ». Questa maniera di parlare si trova sovente anche nelle opere di Aristotele. Ma se queste cose sono di natura diverse, qual è adunque il passaggio dall' una natura all'altra? Aristotele mette questo passaggio in ciò, che i *fantasmi* delle cose singolari, com'egli dice, sono *in potenza universali* (*De Anima*, Lib. II, Lect. XII).

Che volete dire, io domando, con questa vostra maniera di parlare? o sia come sapete voi che i fantasmi singolari sono *in potenza* universali? Certo dal fatto: chè voi supponete che l'intelletto cavi da quelli gli *universali*: e quindi voi dite: « Se l'intelletto cava da quelli gli universali, forz'è ch'essi sieno atti a ricevere questa operazione; e l'essere atti a venire dall'intelletto trattati per modo che escano da loro gli universali, è appunto ciò che vuol dire quella espression nostra: essere *universali in potenza* ». Ma con vostra buona pace, in tal caso l'essere essi *universali in potenza* non può spiegare come succeda l'operazione dell'intelletto sopra di essi, perchè questa viene unicamente enunciata con tale espressione, anzichè spiegata. Il pretendere dunque di render ragione del modo onde i *fantasmi singolari* comunichino colle *idee*, cioè cogli *universali*, dicendo che da quelli vengono questi, perchè quelli sono universali in potenza; è un circolo vizioso. Egli è appunto come se voi diceste: « dai fantasmi vengono tratti gli universali; e la ragione di ciò si è, che dai fantasmi *possono* venir tratti gli universali ». In fatti, il dire che i fantasmi sono *universali in potenza*, è un affermare unicamente che da essi possono esser cavate le idee (sinonimo di universali): è un affermare ciò di che si cerca la ragione: un affermare con parole misteriose ed oscure quanto in parole chiare e comuni si propone affinchè sia spiegato e dimostrato.

di astrarre gli universali dai particolari (intelletto agente), e di intuirli dopo astratti (intelletto possibile): ma ciò non era ancora un vedere quella intrinseca differenza tra l'operare dell'intelletto e del senso, di che noi qui tocchiamo.

238. Ciò che rende difficile il veder questa si è che, facendo noi uso, in tutti i momenti, dell'intendimento nostro, le operazioni di questo e quelle del senso sono in noi sempre mescolate e intimamente fuse insieme, e perciò ci è tanto difficile a separarle: indi ancora avviene che noi, senza accorgercene, attribuiamo al senso ciò che appartiene solamente all' intendimento; di che non ci formiamo mai di questo un concetto rigoroso e preciso.

239. Dalla stessa cagione nasce quell' inclinazione che noi abbiamo d'attribuire alle bestie il nostro ragionare, immaginandoci che quelle procedano nelle loro operazioni allo stesso modo siccome noi; e di attribuir pure le nostre affezioni e pensieri agli enti inanimati; riuscendoci cosa ardua oltremodo il formarci l'idea separata e pura dell'*ente* al tutto *inanimato*, ovvero quella dell'*ente* puramente *sensitivo;* mentre noi non siamo solamente materiali, nè solo sensitivi, ma tali che partecipiamo ad un tempo di materia, di senso e d'intelletto.

240. E quindi par che accadesse ad Aristotele di peccar in questo al modo stesso del Condillac (81-85), attribuendo anche al *senso* la facoltà di giudicare (1): cosa assurdissima: poichè questà facoltà non può essere che nel solo intelletto.

E nel vero io ragiono così: o il *giudicare* è precisamente lo stesso che il *sentire*; ed in tal caso, che mai significano queste parole: « la facoltà di sentire è atta a giudicare », se non una ripetizione vana di senso, equivalente a quest'altra proposizione: « la facoltà di sentire è atta a sentire »? — ovvero il giudicare è una operazione diversa da quella di sentire; e in tal caso, come mai si può attribuire ad una facoltà operazioni essenzial-

(1) *De anima*, Lib. III, c. 9. — *Metaph.* I, ed in molti altri luoghi delle sue opere.

mente diverse, e dire « il senso giudica »; con un assurdo, come abbiamo anche più sopra osservato, simile a quell'altro: « gli orecchi parlano, o il naso guarda, o le mani starnutano », od altro concetto mostruoso, ove una potenza è maritata cogli atti non suoi?

241. Veramente, allorchè si spoglia il senso esterno da tutto ciò che non gli appartiene, e perciò da qualsiasi giudizio, egli si rimane una potenza passiva, mediante la quale il soggetto senziente riceve certe modificazioni; il che è quanto dire, *sente* in altro modo diverso da prima, e sente altro diverso da sè. Qui non c'è ancora alcun pensiero, non c'è ancora alcun atto onde il soggetto abbia detto seco medesimo: « esiste la tal cosa », e così abbia attribuito l'esistenza (questa idea così universale) o a sè, o a qualche cosa fuori di sè.

L'immaginare un ente dotato del solo senso è operazione difficilissima, come dissi, a noi che non abbiamo, nè possiamo avere di ciò esperienza, ma l'abbiamo solo di un soggetto dotato ad un tempo di senso e d'intelligenza, quali siamo noi stessi: bisogna giungere, per un'astrazione, ad immaginare un soggetto il quale certamente esiste e sente, ma non ha concepito l'*esistenza*, e non l'ha attribuita al proprio sentimento, la quale attribuzione è la formazione del giudizio, è il pensiero stesso. Noi uomini siamo soliti di sentire e di attribuirci contemporaneamente, col pensiero, l'esistenza; quindi il *pensare* d'esistere, e il *sentire*, sono per noi cose così congiunte, massimamente dalla continua abitudine, che le rifondiamo insieme; indi poi ci bisogna una operazione della più fina chimica intellettuale, che ce le divida. Riflettendo su di ciò lungamente, veniamo a conoscer chiarissimo, siccome il sentire semplicemente, e il giudicar d'esistere sono due cose assai lontane fra loro: come è lontano quell'atto onde tutto l'*Io* è come sentimento senza più, e però sente il modo nel quale egli esiste; da quell'altro atto, col quale non già tutto l'*Io*, ma una sua potenza, l'intendimento, riflettendo sopra il sentimento proprio dell'*Io*, e, avendo in sè per sua natura l'idea di esistenza, congiunge questo sentimento coll'idea

d'esistenza, e dice: *Io* ho ESISTENZA. In questo detto: *Io* ho ESISTENZA, l' *Io* viene giudicato, è l'OGGETTO del giudizio: all' incontro l' *Io*, anche modificato dalla sensazione, non è giudicato, non è l'OGGETTO di alcun giudizio; è semplicemente un SOGGETTO unico, indiviso, senza composizione o scomposizione d' idee, in uno stato privo di movimento e d'azione, eccetto quella dell'atto ond'è, e onde immobilmente sente; e in tale stato appena si può chiamar *Io*. Per tal guisa l'attribuire a' sensi il giudicare, siccome sembra fare Aristotele in alcuni luoghi, è confondere due potenze assai distinte, e dare al senso ciò che non appartiene che all'intendimento.

242. Egli non par dunque che sia bastevole la distinzione che mise Aristotele tra il senso e l' intelletto. « Secondo la sentenza « d'Aristotele (così un uomo che profondamente studiato l'avea), « tra il senso e l' intelletto non v' ha se non quest'una diffe« renza, che la cosa si *sente* con quella medesima disposizione « ch'essa ha fuor dell'anima nella sua particolarità; laddove la « natura della cosa che s' *intende* è bensì fuor dell'anima, ma « non ha quel modo di essere fuor dell'anima secondo il quale « s' intende la natura comune, esclusi i principî che la indivi« duano: e questa maniera d'essere, essa non l' ha fuor del« l'anima ».

Questo verrebbe a dire che il senso e l'intelletto non differissero che da' loro termini immediati: il primo percepisce la cosa esteriore colle sue particolarità; il secondo ciò solo percepisce che nella cosa esteriore v' ha di comune, avendo in sè tal virtù da limitarsi a questo nella sua considerazione, astraendo da tutto il resto (1).

(1) Che virtù sarebbe questa? Il senso varrebbe assai più percependo oltre l' universale anche il proprio: l' intendimento non sarebbe in tal caso che un senso limitato! Aristotele che in tanti luoghi mostra di conoscere assai bene l'eccellenza dell'intelletto sopra il senso, convien dire che o non vide le conseguenze di questa sua teoria, e fu inconseguente con se medesimo; o pure che tutta questa dottrina aristotelica dee ricevere un'altra interpretazione

243. Primieramente, posto tutto ciò, la difficoltà starebbe sempre a sapere come l'intendimento possa fare questa astrazione, senza aver prima un universale che gli serva di guida in tale operazione; chè, quando un uomo prende a separare in due classi diverse un ammasso d'oggetti, egli dee aver l'idea distintiva che costituisce queste due classi, dee conoscere precedentemente quella qualità universale che le differenzia. Laonde, acciocchè l'intelletto agente possa distinguere e separare il comune dal proprio, forz'è al tutto ch'egli abbia in sè qualche idea che gli serva di norma in simile separazione, mediante la quale idea egli possa conoscere i gradi di universalità maggiori o minori che hanno le parti dell'oggetto intorno a cui egli lavora per appurarlo, se mi si concede questo traslato di cui hanno fatto tanto uso gli antichi.

244. Ma lasciando questo e tornando al nostro proposito, non bastava osservare che è proprio del senso percepire la cosa esterna individualizzata colle sue particolarità tale qual è; bisognava di più dimandare, se in una tale percezione, l'uomo dice qualche cosa a se stesso, se dice per esempio: « La tal cosa che io sento, esiste ». Poichè se tiene questo discorso a se stesso, s'egli assente a questa proposizione, nel suo interno egli pronuncia un giudizio. E, se lo pronuncia, è egli solo contemporaneo questo giudizio alla sensazione, o è la sensazione stessa? Qui sta tutto il nodo.

Per poco che l'uomo rifletta sopra se medesimo, s'accorgerà ch'egli sente la sensazione in qualche parte esteriore del suo corpo: mentre il giudizio, che fa in conseguenza di quella sensazione, è una parola interna che dice a se stesso, e che non riporta a nessun punto del corpo, nè ad una mano, nè a un piede, nè ad altra parte, come fa rispetto alla sensazione. Forz'è dunque

---

più recondita e più profonda. Quindi il lettor mio qui avverta bene, che io non intendo di censurare direttamente la mente di Aristotele, ma il significato più ovvio che presentano alcune sue espressioni, o almeno il significato nel quale furono intese da tanti commentatori.

dire che il *giudizio* non ha a far nulla colla *senzazione organica:* che il senso solo sente, ma non aggiunge alcun giudizio alle sue sensazioni (1): che quest'atto, tutto diverso dal sentire, viene aggiunto dal nostro intendimento: e che perciò la differenza tra il senso e l'intendimento non istà solo nel percepire la cosa particolare e la cosa universale, ma altresì, e soprattutto, nel percepir quella semplicemente e giudicarla: il senso percepisce ciò che sente, ma l'intendimento giudica ciò che è sentito, e così l'*intende*: percepire è semplicemente sentire; intendere è giudicare.

ARTICOLO IX.

GIUSTA LA PARAFRASI DI TEMISTIO ARISTOTELE NON AVREBBE CONOSCIUTO ABBASTANZA LA NATURA DELL' UNIVERSALE.

245. Non avendo dunque il filosofo di Stagira bastevolmente distinto tra il *sentire* semplice e passivo, e il *giudicare*, che è attivo ed abbraccia due termini distinti, e uno almeno di essi universale, dall'unione dei quali si trae un'altra apprensione composta, che è il prodotto del giudizio; egli reputò che per ispiegare l'origine delle *idee prime* bastasse supporre un intelletto che fosse una specie di senso, il quale, affetto dalle nature universali, dovesse percepire queste per una passione (2) simile a

(1) Dal senso procede l'*istinto* di seguire una cosa e di fuggirne un'altra; ma ciò non è un giudizio; è un' inclinazione passiva: è un fatto *spontaneo*, e non *volontario*. Noi però siamo sempre disposti a supporre che ciò che la bestia fa per istinto, lo faccia in conseguenza d' una cognizione e di un giudizio: appunto perchè noi siamo soliti di non operar mai consapevolmente senz'aggiungere alle operazioni nostre un giudizio, essendo noi ragionevoli: il che anche talora facciamo con tanta celerità, che sfugge quel giudizio alla nostra osservazione, sicchè non lo avvertiamo.

(2) Egli attribuì, l'ho già notato, al senso il giudicare, come all' intelletto attribuì il sentire. Quindi nelle opere d'Aristotele si trova dato a ciascuna di queste potenze, cioè tanto al senso quanto all' intendimento, due operazioni essenzialmente diverse (Ved. *De Anima*, Lib. III, Lect. XI), il *percepire*

quella onde il senso percepisce i sensibili. Solamente, vedendo pure che queste nature universali non esistevano al di fuori dell'anima, egli immaginò una potenza interna, a cui attribuì la virtù di rendere universali i particolari, mediante l'astrazione; cioè prendendo dai particolari, ciò che vi si trovava di comune (quasi *comune* non fosse lo stesso che *universale*), e lasciando il resto: senza darsi poi cura d'esaminare come questa operazione far si potesse, s'ella era pur possibile, non presupponendo nello spirito umano qualche cosa d'innato.

Sembra da un passo di Temistio che l'operazione, che attribuiva all'intelletto agente, la riducesse tutta a trovare nelle cose particolari quello che in esse già c' era, cioè il comune, senza aggiunger nulla da se stesso: il che, a dir vero, costringerebbe a credere ch'egli non avesse ben capita la natura dell'universale la quale, in quanto è universale ossia comune, non è punto nelle cose particolari, ma in esse è solo un suo atto, per così esprimermi, il quale non è punto comune. Ed il passo toccato del filosofo paflagono è il seguente: « Tale vigoria dell'anima « consiste in questo che quand'anco i generi, che cadono sotto

---

ed il *giudicare*. Come rispetto all'intendimento egli intravedesse con ciò una verità feconda, vorrei qui dimostrare, se non mi conducesse troppo a lungo. Mi basterà di far osservare in che modo Aristotele veniva con ciò a saltare a piè pari la difficoltà che si tratta di superare nella questione delle idee. Dall' istante che si suppone congiunto sempre alla sensazione il *giudizio* si rende il senso un piccolo intelletto: quindi non è più difficile spiegare la comunicazione sua coll'intelletto, che è pure il solo passo difficile. In fatti la difficoltà sta tutta nel passaggio dalla sensazione al giudizio: ora dall' istante che di queste due cose si forma una potenza sola, d' un simile passaggio non resta più a dir nulla, e tutta la questione si trasporta dal passaggio tra la sensazione e il giudizio, al passaggio tra un giudizio ed un altro giudizio: da un nodo difficile, alla cosa più facile di questo mondo, e nè pur degna di proporsi in forma di grave questione. Succede in una simile soluzione pretesa dell'origine delle idee, come a chi dimandando in che modo si valichi un fiume, a nuoto, altri rispondesse: è facilissimo, basta valicarlo in barca; dove la risposta non si affà colla proposta.

« i sensi, subitamente manchino e si dileguino, tuttavia ella « può ritrarne le loro similitudini e ritenerle nella memoria, « e scoprire e notare ciò che ne' singolari v' ha di comune e « di universale. Poichè ANCHE IL SENSO CIÒ PERCEPISCE. Chè qua« lunque volta alcuno *conosce* Socrate col senso, egli *conosce* « insieme anche l'uomo in Socrate. E chi vede questa cosa rossa, « o questa bianca, egli vede insieme il rosso ed il candido. Nè « v' ha alcuno che creda, Callia e l'uomo essere una medesima « cosa: altramente, come non v' ha che un Callia, così non po« trebbe vedersi che un uomo. Ma chi vede Socrate, vede in « Socrate ciò che v'è di simile e di comune anche negli altri « uomini. Laonde in qualche modo L' UNIVERSALE SI PERCEPISCE « COL SENSO, non tuttavia spartito dal singolare, ma ad una, e « per conseguenza » (1).

ARTICOLO X.

GIUDICARE È PIÙ CHE APPRENDERE L' UNIVERSALE.

246. Nè fa maraviglia che Aristotele concedesse al senso di percepire nelle cose singolari anche la *natura comune,* dappoichè egli aveva conceduto ad esso la forza di *giudicare.*

Non si può giudicare senza una nozione comune; chè giudicare è, quasi direi, riporre in una classe alcuni oggetti o alcune qualità; ed una classe non si forma che mediante qualche cosa che sia comune agl'individui classificati.

Sicchè l'attribuire al senso il giudicare sembra anche più che dare al medesimo l'apprensione di ciò che è comune ne' particolari, al modo che questa apprensione gli dà Aristotele, spie-

---

(1) Themistii *paraphrasis in Aristotelis Posteriorum,* Lib. II, c. XXXV. — Il vero si è, che il senso non sente l'universale, nè unito, nè separato dal particolare, e perciò il dire che lo percepisce è assurdo: in fatti la parola *universale* indica il prodotto dell'operazione dell' intelletto, anche nel sistema di Aristotele. Come dunque il senso percepirà ciò che non ha ancora alcuna esistenza? perchè l'*universale* non ha alcuna esistenza, quando si prescinda dall' intelletto, nel quale l'acquista.

gato da Temistio, cioè non mai sola, ma co' particolari unità; poichè a giudicare si richiede oltracciò che s'abbia l'idea di quello che è comune, in separato da tutto ciò ch'è particolare; sicchè ella si possa applicare a' diversi particolari, e così quelli si classifichino o si giudichino (1).

---

(1) Ho già notato che l'errore di Aristotele può esser cagionato da una improprietà di parlare, peccando egli di quella colpa di che rampogna sì volentieri Platone: forse alla parola *giudicare* attribuisce un senso più largo che non le si conviene; ovvero l'adopera in due significati essenzialmente distinti, cioè 1° nel significato di produrre un istinto nell'animale di portarsi verso certe cose che per questo vengono denominate buone, ovvero di allontanarsi da altre che per questo sono poi nominate *male*: il che forma una specie di discernimento di fatto tra il *bene* e il *male* relativo, discernimento che facilmente si può scambiare e confondere col giudizio della ragione; 2° nel significato di quella congiunzione che fa l'intelletto nostro di un *predicato* (negativo o positivo), cioè di un universale, a qualche *subietto* individuale o certo meno generale di quel predicato.

Solo quest'ultima operazione è veramente intellettuale, quella prima inclinazione verso certe cose, o avversione da certe altre, può essere scompagnata da qualunque cognizione, ed è l'effetto dell' istinto il quale si trova ne' bruti, e viene eccitato dal senso. Per altro le cose che vengono cercate dall' *istinto*, o da questo fuggite, non sono già buone o cattive per sè, anteriormente e indipendentemente da quell' istinto: ma unicamente in conseguenza di quello, si dicono *buone*, per significare che quell'istinto le cerca; si dicono *male*, per significare che quell' istinto le fugge: il che viene a dire una bontà o malvagità relativa alla voglia di quell' istinto. Mediante questa osservazione, non sarà difficile sentire la differenza infinita tra il *discernimento istintivo*, e il *giudizio*; il *discernimento istintivo* è la cagione per la quale si dà il titolo di buone o cattive alle cose, sicchè si può dire che la bontà di tali cose è un effetto di lui: il *giudizio* all' incontro non precede alla bontà delle cose, ma la sussegue: non è cagione della bontà delle cose che egli giudica, ma la bontà di queste è la cagione del giudizio che le dichiara buone; e il *giudizio* è un effetto: in somma il giudizio avviene con ragione; l' istinto opera ciecamente e senza veder ragione: il giudizio dee uniformarsi alle cose quali sono, buone o cattive; l' istinto non si uniforma alle cose, ma le cose all' istinto, e quest'acconcezza accidentale è ciò che si

ARTICOLO XI.

ASSURDITÀ DELLA DOTTRINA ESPOSTA DA TEMISTIO.

247 Ancora un poco fissiamo l'attenzione in questa proposizione: « Il senso percepisce il comune, ma unito co' particolari ».

---

chiama la loro bontà. Ma noi, quando diciamo *buone* le cose dall' istinto cercate, allora formiamo un giudizio; unendo al *discernimento istintivo* un *giudizio della ragione*.

Ma ciò che io proposi come una conghiettura circa l'abuso della parola *giudicare* che faceva Aristotele, si renderà certo e dimostrato confrontando altri passi di questo filosofo. Egli stabilisce a ragione d'esempio nel Lib. III *De Anima* (Lect. XI, XII) che l'*affermare* e il *negare* è proprio del solo intelletto: dice che il senso, nell'apprendere il sensibile, lo *giudica al suo modo*; e quando lo sente dilettevole o doloroso, allora lo cerca o lo fugge *come lo affermasse* buono o cattivo: non dice che l'*affermi* tale, poichè ciò (così s. Tommaso nel suo commento) è proprio del solo intelletto; ma fa un'operazione che rassomiglia ne' suoi effetti della *sequela* e della *fuga* all'*affermazione* intellettuale; *facere affirmationem et negationem est proprium intellectus*; — *sed sensus facit aliquid simile huic, quando apprehendit ut delectabile et triste*. Poco più oltre, sebbene avesse già prima attribuito il giudicare anche alla *fantasia* (*De Anima*, L. III, Lect. V, VI), tuttavia poi le toglie l'*affermare* ed il *negare*, e perciò pure il *conoscere il vero*, il che è solo proprio dell'intelletto; *nam cognoscere verum et falsum est solius intellectus*, come spiega il dottore d'Aquino. Convien dire dunque che Aristotele immaginasse una specie di *giudicare* che non *affermasse* e che non *negasse*; questo giudicare non era un dare l'assenso o negarlo: si formava questa specie di *giudizio*, senza che con esso si portasse sentenza intorno al *vero* ed al *falso*: in somma il filosofo ritiene la parola *giudizio*, ma le toglie poi ciò che è essenziale al concetto, che quella parola esprime nel comun parlare degli uomini. Di vero io non credo conforme al significato comune della parola l'adoperare il vocabolo *giudicare* per indicare un'operazione in cui non si faccia nessuna affermazione o negazione, e che non abbia per oggetto il vero ed il falso: quest'operazione io la chiamerò, col rimanente del genere umano, per quanto mi sembra, o meramente *sentire*, e sofferire una *mozione istintiva*, e nulla più: questa sensazione e questa mozione porterà benissimo l'animale bruto agli stessi fatti o movimenti esterni, a' quali il giudizio della ragione determina l'uomo, senza però che l'uguaglianza

O ella è una contraddizione, oppure nulla significa.

Il *comune* ne' *particolari!* che maniera di parlare è cotesta? non equivale ella a quest'altra: il comune di ciò che non è comune? Io dico: racchiuso ne' *particolari* può egli starsi il *comune? Comune* non altro significa che il non essere particolarizzato, il non essere limitato ad un individuo reale. Se mi si facessero passare sotto i sensi diecimila individui l'uno dopo l'altro, certo

---

apparente degli effetti valga questa volta a provare l'uguaglianza della causa prossima che li ha prodotti: e riserberò la parola *giudizio* per indicar questa causa nell'uomo in quant'opera razionalmente; la parola *senso* od *istinto* per significare questa causa nell'animale.

Che più? Aristotele stesso in qualche altro luogo, dove torna all'uso comune di parlare, prende per una medesima cosa il giudicare, e il dire *vero* o *falso* checchesia (*de Anima*, Lib. III, Lect. V): ond'egli sembra che così intendesse la parola *giudicare*, quando l'adoperava in senso proprio e l'attribuiva all'intendimento; all'incontro, quando l'attribuiva al senso od alla fantasia, egli voleva adoperarla in senso traslato o metaforico.

Una sì fatta incertezza di parlare fu una delle cagioni, per le quali il filosofo non riuscì a spiegare in un modo perfetto e lucido la formazione delle idee. Abusando egli della parola *giudicare*, tolse dall'occhio de' suoi discepoli e dal suo proprio la difficoltà che si dovea vincere nella questione. Essendo già noi avvezzi ad attribuire alla parola *giudizio* il significato di *affermare* e di *negare* un predicato di un subietto, succede che, sentendo attribuita al senso quella parola, ci scordiamo di negare al medesimo una simile operazione; e basta che noi concepiamo il senso come una facoltà di giudicare, acciocchè poscia non ci sia più difficile lo spiegare gli atti dell'intendimento: ci si assicura che la difficoltà di che si parla, è tutta nell' intendimento: dunque diciamo a noi stessi, non istà nel senso, dunque non istà nel giudicare: mentre il senso giudica: ecco la difficoltà svanita dagli occhi. All'incontro la difficoltà è nell'intendimento, perchè nell'intendimento è il *giudicare*; se trasportate il giudicare al senso, la difficoltà non c'è più: l'intendimento giudicherà senza difficoltà, perchè riceve i giudizî dal senso belli e formati: egli non farà forse che perfezionarli, che dar loro una forma, che renderli più espliciti e manifesti, e questo sarà il suo *affermare* ed il suo *negare*, a lui solo esclusivamente riserbato: la cognizione del vero e del falso in tal caso comincerà qui per convenzione: non è questo un vincere la questione, ma un confonderla, un occultarla.

io avrei l'impressione di tanti particolari; ma avrei io percepito ancora nulla di comune? Nulla affatto. Brevemente il *comune* non è che un *rapporto* di più individui con ciò che è nella mia mente: io li confronto insieme dopo averli percepiti, e noto ciò che hanno di dissimile, sempre in quanto sono in me percepiti: il che è quanto dire, noto ciò che nella *percezione* di più individui costituisce in me una stessa idea, e ciò che in me costituisce idee diverse: ciò che hanno di simile, questo rapporto di similitudine, si chiama la loro natura *comune* (180-187). Ora un rapporto di più individui colle mie idee non si trova menomamente in ciascuno di essi considerato in sè, e perciò fuori della mia mente: è necessario di vederli in una sola concezione della mia mente: non ci hanno qui che fare i sensi, i quali percepiscono solo gl' individui reali singolarmente, cioè uno alla volta, in separato dagli altri (1): ci vuole insomma una interior

(1) La dottrina aristotelica era questa. Nell'interno dell'uomo v' ha qualche cosa che giudica delle sensazioni, e questo si chiama *senso comune*, perchè, dice, non può giudicarne se non sente egli solo ciò che sentono tutti gli altri sensi. Ma anche il *senso particolare* sente e giudica: questo è giudice in una sfera più ristretta, cioè giudica le varie cose sensibili che da lui possono essere percepite; e quindi la sentenza composta di parole alquanto indeterminate, *sensus proprius participat aliquid de virtute sensus communis.* Come poi questa partecipazione di virtù seguisse, era un mistero.

Ma era parimente un intrico non piccolo, nel sistema d'Aristotele, lo spiegare come il *senso comune,* unico com'è, potesse aver più potenze, ed avesse più operazioni essenzialmente diverse. Per ispiegar questo con ragioni lucide e solide, ci voleva pur molto! ed all'incontro era facile uscirne con qualche similitudine; e pensò il filosofo d'appigliarsi appunto a questa seconda via molto più piana della prima. A tal uopo trovò egli acconcia la similitudine del centro e de' raggi che terminano tutti nel centro. Il centro nel circolo è unico e semplicissimo, e tuttavia è il termine di molti raggi. Così il senso comune è unico in se stesso, ma riceve le sensazioni de' diversi sensi: in quanto riceve molte immutazioni, egli *sente;* ed in quanto è uno, egli *giudica* (*De Anima*, L. III, Lect. III, IV). Di questa soluzione sembra che i filosofi si contentassero per molto tempo. Ed egli non sarebbe stato tuttavia difficile l'osservare qualche non leggiera differenza tra il centro del

facoltà, totalmente diversa da' sensi corporei, la quale, facendo il paragone degl' individui, dopo averli intellettualmente conce-

---

circolo e il senso comune; chè il centro non opera nulla; e sebbene egli sia il termine di molti raggi, non li giudica, non agisce sopra loro, e nè pure li riceve in sè; finalmente non è centro per se stesso, ma solo perchè noi colla nostra mente riferiamo a quel punto i raggi; egli, per sè, non è che un punto; tutte le relazioni delle linee le acquista egli per opera del nostro pensiero, non per qualche suo fatto.

Resta dunque a spiegarsi anche nel concetto del circolo, del centro e de' raggi, come il pensiero sia atto a dare origine a questa moltiplicità di relazioni in cosa unica com'è il centro. Sicchè la similitudine stessa del centro, che si assume per ispiegare coll'analogia il pensiero degli universali o sia delle relazioni delle cose, non è più chiara nè più spiegata del pensiero stesso; chè non è che un caso particolare del pensiero: spiegato che sia, come noi percepiamo i rapporti e gli universali, è spiegato come un punto sia per noi un centro termine di più linee; questo all'incontro non è spiegabile senza supporre già data quella prima spiegazione. L'esempio dunque è illusorio: non rischiara la difficoltà che apparentemente: non giova nulla a spiegare siccome una potenza unica possa e sentire i sensibili di diversi sensorî, e giudicarli, cioè paragonarli insieme, notando in essi ciò che v' ha di simile e ciò che v' ha di dissimile, giudicarli anche piacevoli o dispiacevoli. Tutte queste operazioni sono reali; non sono mere relazioni che aggiungiamo noi al senso comune col nostro intendimento, come avviene del centro, quando noi lo consideriamo siccome termine di molte linee. E quand'anche fosse facile a intendere come una cosa sola possa aver molte relazioni con altre cose; riman tuttavia difficile a concepirsi come una potenza possa aver molti termini e formar molte operazioni essenzialmente distinte, rimanendo una *potenza unica*; se pur è vero che per potenza intendiamo una forza particolare dell'anima, specificata e distinta dall'unità del suo termine, o della sua specifica operazione. Per fermo l'accordare che il *sentire* e il *giudicare* sono due operazioni essenzialmente diverse, come pur fa Aristotele, non è egli il medesimo che l'accordare che queste operazioni appartengono a diverse potenze? dall'atto del sentire non si denomina la potenza del sentire, come dall'atto del giudicare non riceve il suo nome la potenza del giudicare? che se il sentire e il giudicare sono essenzialmente la stessa cosa, perchè dunque attribuir al senso il *giudizio?* questa frase non sarebbe, come dicon gl'Inglesi, un non-senso? sarebbe come un attribuire al senso ciò che non è

piti, assegni qualche cosa di comune ad essi egualmente: cioè trovi una idea che a più di essi convenga, e però con essa sola

---

senso: la parola *giudizio* in tal caso si dovrebbe poter abolire dall'umano idioma, senza per questo accorgersi d'una mancanza, sostituendo la parola senso o sensazione: il che è evidentemente impossibile. Ma vogliamo noi vedere da quale argomento Aristotele veniva condotto a dare al senso stesso la facoltà di giudicare? « Noi » (ecco com'egli ragiona) « non solo sentiamo, « ma ben anco sentiamo di sentire; e sentendo di sentire, giudichiamo ciò « che sentiamo. Ora noi o sentiamo di sentire con quello stesso senso onde « sentiamo, o con un altro senso. Se con un altro senso, allora io vi ripeto « la stessa interrogazione: com'è che noi sentiamo di sentire ciò che sentiamo « per questo senso? forse con un terzo senso? in tal caso noi procederemmo « all'infinito colla serie di questi sensi, perchè si dovrebbe sempre rinnovare « lo stesso discorso. Forz'è dunque dire che noi sentiamo di sentire con quello « stesso senso onde sentiamo: e perciò con questo stesso giudichiamo » (*De anima*, Lib. III, Lect. II). Quest'argomentazione può parere ingegnosa; ma per non toccare che uno solo de' suoi difetti, ella si fonda sopra un falso supposto, cioè che nel senso sia necessariamente racchiuso il senso del senso. Che cosa vuol dire questa espressione, *sentire di sentire?* ella non può voler dir nulla, se non significa una *riflessione* dell'anima sopra la propria sensazione. Quando l'anima si rivolge sopra se stessa per conoscere il proprio stato, e trova d'avere una sensazione, allora si suol dire che sente di sentire. Ma questa riflessione dell'attenzione dell'anima sopra se stessa, è propriamente il pensiero: ella dunque *pensa di sentire*, ma non *sente di sentire*: pensa alla sua *sensazione*: la *sensazione* in tal caso è l'oggetto di questo pensiero; all'incontro il *pensiero* stesso è l'atto: non si confonda dunque l'oggetto dell'atto coll'atto stesso: la *sensazione* che è l'oggetto, è esterna e passiva: il pensiero onde si riflette a questa senzazione, è interno, attivo e volontario. Quando dunque noi diciamo che *sentiamo di sentire*, adoperiamo la parola *sentiamo* in senso traslato, in luogo di *pensiamo*, e adoperiamo la parola *sentire* in senso proprio, cioè per esprimere propriamente la sensazione. Il puro senso, non sente di sentire; *sente* e nulla più; la sensazione nasce contemporanea all'immutazione di un organo corporale, e non ha riflessione sopra di sè: che se un organo sensitivo toccato da uno stimolo, viene ritoccato dal medesimo o da un altro, non nasce in esso niente di simile alla riflessione, ma nasce solo una nuova impressione e sensazione simile per la mente nostra alla prima, e distinta intieramente nell'esser suo

molti pensar si possano; e non prima di questa operazione comincia la parola *comune* ad avere un valore, e ad essere adoperata con proprietà. Il dire che i sensi percepiscono il *comune* è un supporre fatta questa operazione, colla quale l'uomo trova nelle cose che hanno acquistato un'esistenza nella mente, ciò che è *comune*; è un supporre ancora che questa cosa trovata dall'intendimento e *nell'intendimento* sia l'oggetto de'sensi.

248. Così si viene nell'assurdo singolare d'ammettere che materia de'sensi sia una produzione dell'intendimento: e che non più il senso somministri all'intendimento la materia del pensare, ma pur l'intendimento al senso! In tal modo il mal uso, che fa Aristotele della parola *comune*, lo sbatte da un estremo nel suo contrario, recandolo a dover assentire tale proposizione, che è in opposizion diretta col principio fondamentale del suo sistema, onde movea tutto il suo ragionamento, cioè che il senso somministrasse la materia all'intendimento.

ARTICOLO XII.

CONTRADDIZIONE IN DUE SENTENZE DI ARISTOTELE.

249. Il *comune*, astratto da ciò che è particolare, dice Aristotele stesso, è l'oggetto del solo intelletto.

---

dalla prima. Ma l'uomo com'è fornito anche della facoltà di pensare, spesso non può avere una sensazione senza che n'abbia contemporaneamente il pensiero, non se ne accorga, nol dica a se stesso: indi avviene che, quante volte noi ci accorgiamo delle sensazioni, non ci sia mai in noi il solo sentire, ma anche il pensare di sentire, che per traslato equivocamente fu detto sentire di sentire. Ora egli è ben facile, che noi attribuiamo agli enti dotati del solo senso, quello che esperimentiamo in noi stessi: e questo mi pare che sia avvenuto nell'argomento di Aristotele. Avendo egli osservato che l'uomo, sempre che s'accorge di sentire, pensa altresì, cioè riflette di sentire; suppose che fosse proprietà essenziale del senso il riflettersi sopra se stesso: ed in tal modo fu condotto a dare al senso una cotal riflessione, la quale è indivisibile dal giudizio; perchè col riflettere ch'io sento, non faccio che un giudizio sopra me stesso, o sia pronunzio e dico a me stesso, « provo una sensazione »; il che è fare un giudizio, ossia è pensare.

Esaminiamo ancor meglio che coerenza s'abbia questa proposizione colla precedente dottrina del filosofo nostro.

Il *comune* non può esistere prima che sia astratto: è l'astrazione che dà a lui l'esistenza (non supponendolo innato). Questa parola, *comune,* non significa altro che ciò che è simile in più individui, e diviso da ciò che è dissimile, come una natura è divisa dall'altra, e massimamente dalla sua contraria.

Quando dunque Aristotele dice che il *comune* non è oggetto che dell'intelletto; quando afferma che gli universali non esistono che nell'anima; quando scrive contro Platone: « L'animale universale o è nulla, o è posteriore all'animale individuale, ed egualmente si dica di ogni comune » (1); allora egli si accosta a sentire tutta la difficoltà che si rinviene nello spiegare il modo, onde ci formiamo gli *universali* o i *comuni;* ed egli si divide in tal modo da se medesimo. Il dire da una parte: l'oggetto dell'intelletto è il *comune* in quanto è comune, e per dirlo in altre parole: l'oggetto dell'intelletto sono i rapporti degli enti sussistenti coi possibili; ed il dire dall'altra: il *comune,* in quanto è *comune,* non esiste negli atti singolari, ma solo nella mente; è una cosa medesima.

Ma se è vero questo, e s'è vero che il senso percepisca i singolari, e non gli universali in quanto sono tali; è dunque vero che il senso non percepisce l'oggetto dell'intelletto, ma che il termine del senso e quello dell'intelletto sono totalmente differenti, quel del primo essenzialmente singolare, quel del secondo essenzialmente universale e comune. Ora se il *singolare* è l'opposto dell'*universale;* se nel singolare, in quanto è tale, non può esservi nulla di universale e di comune, perchè sono nozioni che essenzialmente si escludono; come dunque può l'intelletto ricevere il suo oggetto dal senso, mentre tutto ciò che può dare il senso è d'una natura essenzialmente diversa e contraria a quello che può intuire l'intelletto?

La difficoltà stava tutta qui; ed è la medesima, chi ben la

(1) *De Anima* Lib. I, cap. I.

considera, di quella di che continuamente ragioniamo, la quale si presenta in tal modo sotto un nuovo aspetto (1).

ARTICOLO XIII.

MOSTRASI CHE GLI SCOLASTICI SENTIRONO LA DIFFICOLTÀ ACCENNATA, DA UNA DISTINZIONE CHE INVENTARONO PER ISCHERMIRSENE: ESAME DELLA MEDESIMA.

250. Gli Scolastici, accorgendosi di qualche imbarazzo in questa parte della filosofia aristotelica, sforzaronsi di presentar nell'aspetto più favorevole il pensiero del greco filosofo.

A tal fine essi trassero in mezzo questa sottile distinzione: « La parola *universale* si prende in due sensi, cioè o per si-

(1) Dico che è la medesima, perchè la difficoltà proposta di sopra era questa: « Come può l'uomo cominciare a giudicare senza un' idea, o sia un universale, mentre i sensi non gli somministrano che pure sensazioni particolari »? La difficoltà che qui ci si presenta all'incontro è questa: « L'intelletto non ha per oggetto che idee, cioè universali. Ma i sensi non gli somministrano che sensazioni, le quali sono puramente particolari. Le formerà egli a se stesso queste idee, cioè renderà egli universali quelle percezioni particolari? In tal caso egli ha bisogno di avere qualche universale in sè: altrimenti non potrà mai aggiungere alle percezioni de' sensi quella universalità che loro manca interamente ». Questi non sono che due modi di presentare la stessa difficoltà. Nel primo, la difficoltà consiste nello spiegare come l'intendimento possa *giudicare* senza qualche idea di cui vada per natura fornito; nel secondo, la difficoltà consiste nello spiegare come l'intendimento possa cominciare a *percepire* qualche cosa, pure senza aver seco un' idea. Che la difficoltà sia la medesima, s'intenderà chiaramente ove si abbia bene osservato, che il *percepire* dell'intendimento è lo stesso che il *giudicare*, trattandosi di cose reali, come sarebbe l'esistenza dei corpi. Ciò che l'intendimento *percepisce* è un termine da lui *giudicato*: in quanto questo termine è giudicato, in tanto è *oggetto* dell'intendimento; questo ne fa un giudizio, ed in tal modo ciò che non era suo oggetto, lo rende tale. Io non posso fermarmi a dimostrare come questo giudizio sia talora più, talora meno espresso, e talora più, talora meno avvertito, chè questo mi condurrebbe troppo a lungo: ma basta per lo scopo presente, che ben si comprenda, come è giudicando, che l'intendimento percepisce.

« gnificare la stessa natura comune in quanto è soggetta all'in-
« tenzione dell'universalità, o per significare l'universale in se
« stesso » (1). Di che avveniva, che l'*universale* nel primo senso,

(1) Per altro nelle parole di s. Tommaso la difficoltà si presenta in tutta la sua forza. « La natura, egli dice, a cui avviene l'intenzione di univer-
« salità, poniamo la natura dell'uomo, ha un *essere duplice*, cioè uno mate-
« riale secondo ciò ch'essa è nella materia naturale, ed un altro immateriale
« secondo ciò ch'essa è nell'intelletto. Ora in quanto, prosegue egli, la detta
« natura ha l'essere nella natural materia, non le può avvenire l'intenzione
« di universalità, perchè dalla materia è individuata. L'intenzione dunque
« di universalità le avviene solo in quanto ella si astrae dalla materia indivi-
« duale. Ma (egli osserva) è impossibile che dalla materia individuale si
« astragga realmente, come voleano i Platonici. Poichè non v'ha l'uomo
« naturale, cioè reale, se non in queste carni e in quest'ossa. — Egli ri-
« mane dunque che la natura umana, fuori dai principî individuanti, non
« ha alcuna esistenza se non che nel puro intelletto » (*De anima* L. II, Lect. XI). Questo passo viene a dire così: « Voi altri dite che quando l'intelletto percepisce qualche oggetto particolare, egli non fa che percepire la stessa cosa che percepivano i sensi; solamente che egli divide nel particolare ciò che v'ha di comune e ciò che v'ha di proprio, e mettendo questo da parte, cioè astraendolo, percepisce quello solamente, cioè il comune. Or bene; questa maniera di spiegare come il *termine* del senso diventi *oggetto* dell'intelletto, non avrebbe alcuna difficoltà, se questa divisione, che supponete faccia l'intendimento, fosse una divisione reale; se, in un qualche ente reale, si potesse dividere il comune ed il proprio, come si taglia una torta od un pasticcio per mezzo, e la metà gettalasi d'un canto, e l'altra la si piglia a farne checchè ne piace. Ma la divisione, che fa l'intendimento del *proprio* e del *comune*, hassi a sapere, che non è punto una divisione reale, ma una divisione così detta in senso metaforico. L'intendimento non estrae già il proprio dall'ente reale lasciandovi solo il comune, a quel modo che si estrae la feccia dal vino, lasciandovi il puro vino, o d'altra simile vera astrazione e divisione: nulla di questo. L'ente particolare, quando viene percepito dall'intendimento, non soffre alcuna alterazione.

Chi dunque crede d'avere spiegato come l'intendimento percepisca ciò che il senso gli somministra, col dire semplicemente ch'egli *astrae* da' particolari l'universale; questi si contenta, per ispiegazione, d'una analogia o similitudine; e anche questa tale, che assai poco quadra all'uopo; ma non ha

cioè la *natura stessa* non già universale attualmente, ma che va soggetta all'intenzione d'universalità, cioè che è *atta* di essere considerata come *comune*, fosse il termine del senso: all'incon-

---

veramente presentato nessuna vera spiegazione delle percezioni e intuizioni intellettuali. La parola dunque *astrazione*, è un traslato che può contentare i superficiali: ma non contiene in se stessa nuova luce atta a rischiarare le operazioni dell'intendimento. Quando si voglia abbandonare quest'*analogia* dell'astrarre e del dividere, che non si può applicare propriamente al sensibile particolare, dal quale non si astrae nulla, non si divide nulla; che ci resta a dire sulla maniera onde l'intendimento percepisce le cose? Ciò che noi possiamo avere di certo sopra ciò, sono primieramente i punti seguenti: 1° che il sensibile particolare non soffre alcuna alterazione nè divisione di sorte, quando viene percepito dall'intendimento; che dunque la parola *astrazione*, non aggiunge verun nuòvo lume alla spiegazione degli atti intellettivi, quand'ella s'intende per una operazione che nel particolare sentito divide il comune e lo scevera dal proprio; 2° che un ente, in quanto è nell'intendimento, ha una esistenza *totalmente* diversa, e non solo in parte, da quella che ha nella natura reale; 3° che quest'esistenza che ha un ente nell'intendimento è *universale*, mentre nella sua propria natura il reale è *particolare*; 4° perciò, che un oggetto qualunque, in quanto è *universale*, non esiste che nell'intendimento: e quindi che l'oggetto dell'intendimento, cioè questa *universalità* è interamente diversa, e non ha che fare coi termini del senso, che sono le *particolarità*. In tal modo si sente in tutta la sua forza la difficoltà di spiegare come l'intendimento possa ricevere i suoi oggetti dal senso, al modo che ciò intende il Locke od il Condillac. E s. Tommaso vide la differenza fra i termini del senso e gli oggetti dell' intendimento a tale, che, confutando l'errore di quelli che ammettevano fuori dell' uomo l'intelletto agente, e dicevano che questo comunicava coll'uomo per mezzo de' fantasmi sensibili; risponde che ciò è impossibile; perchè l'oggetto dell'intelletto non è mica una parte di questi fantasmi, come potrebbe indicare la parola *astrazione*, cioè qualche parte da essi astratta, ma egli è un oggetto totalmente dai fantasmi immune, e totalmente perciò da essi diverso: onde non si dà tra l'*idea* di questo intelletto ed il *fantasma sensibile* alcuna vera comunicazione: dal che si vedè che l'acutezza del santo Dottore non si lasciò illudere, come gli Arabi, dal senso metaforico della parola *astrazione* (Ved. commento di s. Tommaso sopra il Lib. *De Anima*, Lect. VII, X).

tro l'*universale* nel secondo senso, in quanto è tale attualmente, non fosse che l'oggetto dell'intelletto, e così egli sembrava che si potesse spiegar il passaggio dal senso all'intelletto, cioè dimostrare, siccome avveniva che il termine del senso si rendesse oggetto all'intelletto; chè, sebbene l'intelletto non intuiva che l'*universale*, tuttavia parea vedersi un modo onde il senso medesimo glielo somministrasse, potendosi dire, mediante quella distinzione, che percepiva l' universale anche il senso; purchè però si pigliasse questa parola *universale* in un significato alquanto diverso da quello nel quale all'intelletto s'attribuiva, cioè d'universale in potenza e non in atto; condizione, a dir vero, che toglie tutto l'effetto e l'utilità sperata da quella distinzione.

E veramente, esaminandola con accuratezza, ripullulano di continuo le stesse difficoltà.

Primieramente soffermiamoci a questa espressione: « In un « modo si dice universale la stessa natura comune, in quanto « va soggetta all'intenzione di universalità ».

Io domando: questa natura si può dir ella *comune*, anche prescindendo dal rispetto di universalità a cui soggiace? Niuno il dirà; poichè, se prescindiamo dal rispetto di *universalità*, ella non ci si presenta più col predicato di comune, ma ci rimane una *natura singolare*: è quando noi *nel nostro pensiero* confrontiamo questa *natura singolare* con altre nature pur singolari, ma sempre nel pensiero nostro esistenti, e non in se stesse, che troviamo il rapporto ch'ella ha di somiglianza: e, volendo significare che noi la guardiamo sotto questo rispetto, le aggiungiamo il predicato di *comune*: e questa natura, coll'aggiunta di questo rispetto in cui la percepiamo, è l'*universale* o il *comune*.

Nessuna *natura* dunque si può chiamar *comune*, se non dopo che l'intendimento fece questa operazione, scoperse questa relazione che passa fra più individui di essa da noi percepiti, la quale relazione non è finalmente che in un concetto dell'intelletto: giacchè la *relazione* non istà nè nell'uno nè nell'altro dei termini singolari, cioè negl'individui, tra' quali passa la relazione, ma solo nella loro unione e confronto; unione che non

si avvera altrove, ma unicamente nell'intendimento, dove le due o più cose trovano una specie, un' idea comune.

Se dunque una *natura* resta sèmpre *singolare*, cioè resta tale quale ella è in se stessa prima che venga dall'intendimento concepita e considerata; non sarebbe un' improprietà di parlare il chiamarla *comune* od universale, fino che la si considera indipendentemente dal rapporto ch'ella ha colla idea comune che è nell'intelletto? Quando dunque noi ci proponiamo di prescindere al tutto dall'intelletto, e non vogliamo considerare le cose esteriori che unicamente in relazione col senso, egli è impossibile che noi le chiamiamo *comuni:* mentre questo predicato viene loro *posteriormente*, cioè solo dal momento in cui noi le supponiamo concepite ancora dall'intelletto, dove sono le idee che ne dimostrano le uguaglianze e le differenze. Ma da questo noi dobbiamo prescindere interamente, quando ci proponiamo di esaminare le forze del solo senso: sino che ci troviamo in questo proponimento, dobbiamo considerare le cose esterne senza aggiunger loro nulla di ciò che l'intendimento ci aggiugne del suo, percependole e raffrontandole: e s' egli è vero, come accorda lo stesso Aristotele, che l'*intenzione di universalità* l'aggiunge loro l'intelletto; forz'è che noi prescindiamo al tutto da questo rispetto; il quale si esprime coll'aggiungere alla natura il predicato di *comune:* di che ne viene che noi non siamo punto autorizzati a dire che il senso percepisce la natura comune o l'universale, che produce nelle cose il *comune* ».

Che cosa vorrebbe mai dire: « Il senso percepisce la natura comune »?

Vorrebbe dire; « Il senso percepisce una natura *singolare*, la quale di poi, quando viene percepita dall'intendimento, sotto un certo rispetto acquista il predicato di *comune*, perchè s'unisce all'idea che ha sempre la dote dell'universalità; predicato che le si dà appunto per esprimere questo rispetto coll' idea, sotto cui l'intendimento la percepisce ».

Se dunque il predicato *comune* non esprime che ciò che aggiunge l'intendimeuto alla natura da lui percepita, egli è facile

di vedere che la distinzione sopraccennata non reca alcun servigio all'uopo di spiegare in che modo il termine del senso possa divenire oggetto dell'intelletto: giacchè ciò, a cui quella distinzione intendeva, era di mostrare che anche il termine del senso si potea in certo modo chiamare *universale* come quello dell'*intelletto:* e che quindi non dovea riuscire strano se questo potesse ricevere gli oggetti suoi dal senso, sebbene egli non fosse atto che alla percezione degli universali. Mediante l'osservazione da noi fatta all'incontro apparisce che, se si può dire in qualche modo *universale* il termine del senso, ciò non nasce se non perchè noi consideriamo quel termine in relazione coll'atto futuro dell'intelletto: ma che, prescindendo da quest'atto futuro, e volendo denominare il termine sensibile solo come sta rispetto al senso, noi non possiamo dirlo che *singolare*, nè egli ha cosa in sè che al senso sia o possa esser *comune;* dove dunque l'intelletto trova l'universale che il renda comune? La questione rimane intatta, e quella di prima, come se non se ne fosse parlato.

ARTICOLO XIV.

COME L'INTELLETTO AGENTE D'ARISTOTELE SPIEGHI L'ORIGINE DEGLI UNIVERSALI.

251. Il termine dunque del senso e l'oggetto dell' intelletto sono diversi e contrarî essenzialmente; il senso non percepisce che *singolari;* l'intelletto vi aggiunge l'*universale* (1).

(1) In un passo nel quale Aristotele spiega la *formazione degli oggetti dell'intelletto*, nomina alla sfuggita un UNIVERSALE QUIESCENTE NELL'ANIMA. Volendo mostrare come dai sensi procedano tutte le idee dell'uomo, dopo aver detto che dalle *sensazioni* che lasciano impressi i loro vestigi, nasce la *memoria*, e da molte memorie raffrontate insieme, l'*esperimento*, onde si deducono i principî o le *idee*; quasi poco contento di questo *esperimento*, che non è che di cose particolari, aggiunge « dall' esperimento, e da ogni universale quiescente nell' anima » (*Poster.* L. I c. ult.). Egli ha bisogno qui il nostro filosofo, contro alle premesse, di unire all'esperimento

Volendo dunque supporre con Aristotele che tutte le idee vengano da' sensi, resta sempre la difficoltà proposta, che consiste a sapere come il senso possa presentare all'intendimento l'oggetto a questo adattato e proporzionato, mentre il senso non ha nulla che sia comune od universale.

Aristotele in tale impaccio stabilisce, come abbiam veduto, un *intelletto agente*, e lo costituisce mediatore tra il *senso* e lo *intelletto:* è incombenza di lui il prendere i fantasmi sensibili e singolari, e trasformarli in universali: l'incombenza gliela dà

---

qualche altra cosa che sia nell'anima stessa. Qualunque però sia la mente di Aristotele in questo passo alquanto oscuro, è certo che s. Tommaso, spiegandolo, non poteva descrivere il fatto dell'origine delle idee in una maniera più esatta e precisa. Il saper descrivere esattamente come questo fatto succede, è già un essere molto innanzi nella via della sua spiegazione. Egli osserva che l'*esperimento* non può essere che di cose particolari; che bisogna dunque proceder oltre, e cavare i principî da un universale: *ULTERIUS EX UNIVERSALI QUIESCENTE IN ANIMA:* che questo universale si fa per una operazione dell'anima, mediante la quale questa riceve come fosse universale, ciò che realmente è particolare: *quod scilicet accipitur ac si in omnibus ita sit, sicut est experimentum in quibusdam.* Fuori dell'anima dunque non c'è nulla di universale: è l'anima quella che aggiunge l'*universalità;* ella riceve come *universale* ciò che in sè è particolare. Ancora, questo oggetto *universalizzato* lo chiama Aristotele *UNUM PRÆTER MULTA*. E s. Tommaso riflette che è il solo intelletto che aggiunge questa *unità* specifica ai *molti individui:* unità che non ha da far niente con essi, che è fuor di essi, *PRÆTER MULTA*. Quindi non è questo *universale* una parte di essi individui, una cosa da essi realmente cavata; ma è indipendente da essi, è un' *idea* in somma di tutt'altra natura da quella degl'individui sussistenti, che sono *sostanze particolari*. Mi sembra dunque, che quando s. Tommaso diceva che *niente è nell'intelletto che non venisse dal senso*, egli non escludesse però dall'intelletto quella *forma di universalità* che questo aggiunge alle cose, traendola di se stesso, per la quale ha virtù d'essere intelletto, e che vedremo a suo luogo che cosa sia: e l'interpretazione si fa certa e fin anco evidente, ove si consideri il *lume*, che dà s. Tommaso all'intelletto per potere esistere, del quale altrove ragioneremo.

proprio Aristotele; e tocca poi ad un tale intelletto di trovare il modo ond'egli compia un'incombenza così rilevante ed onorevole, che dal filosofo gli viene affidata. Bene sta però che questa misteriosa potenza, che chiamiamo *intelletto*, continua in noi placidamente le sue funzioni indipendentemente dalle speculazioni de' filosofi e dalle leggi che questi le impongono.

Io confesso che non piccolo sarebbe il mio imbarazzo, ove a me si desse il carico d'ammaestrare l'*intelletto agente* ad adempiere la funzione che il filosofo nostro gl'ingiunge sotto l'espressa condizione di non portar seco nessuna idea di sorte, ma di doverle cavar tutte da' fantasmi sensibili.

252. Primieramente, questo intelletto dev'egli percepire i fantasmi sensibili e singolari, o non dee percepirli?

Se non li percepisce, egli sembra che non possa operare sopra i medesimi, nè perciò distinguere dentro ad essi ciò che vi ha di proprio e ciò che v'ha di comune.

Se li percepisce, è dunque una facoltà quest'*intelletto agente*, che percepisce i *singolari* come il senso (1). Ma se egli perce-

---

(1) Per superare questa difficoltà gli scolastici sono ricorsi a dire, che l'intelletto percepisce i particolari *per quamdam reflexionem*. Ma ognun vede che il pronome *quidam*, *quædam*, *quoddam* per quanto sia rispettabile, e spesso adoperato come una tavola nel naufragio da' filosofi, non può sempre acquietare l'umano intendimento curioso d' investigare migliori ragioni. La difficoltà, a mio parere, è quella stessa che più sopra ci cadde di osservare relativamente al senso comune. La soluzione n'è la seguente: il senso e l'intendimento sono potenze d'un medesimo soggetto: quell' *Io* stesso che è modificato mediante le sensazioni, è quegli che pensa ad esse. Non c'è dunque bisogno di supporre che l'intendimento, questa potenza particolare, percepisca le sensazioni, quasichè le sensazioni fossero percepite da due potenze: quindi non c'è bisogno di supporre due specie di fantasmi, l'uno simile all'altro; il che è un moltiplicar gli enti senza necessità, e ci condurrebbe all'infinito. Ciò di cui abbiamo bisogno, è solo di fissare l'attenzione nell'unità del ME, nella quale unità si trovano tanto le sensazioni, quanto le idee e i pensieri. Aristotele supponeva che altra fosse la sensazione dell'organo esterno, altra fosse la sensazione portata al centro comune: indi due

pisce i singolari come il senso, in che modo poi troverà in essi gli universali che non vi sono?

Noi abbiamo già osservato che ne' *singolari*, fino che sono tali, nessuno *universale* si contiene: mentre questa parola *universale* non esprime che una relazione che ha una cosa con altre cose simili *possibili*, e però è tale oggetto che il solo intelletto apprende, e del quale il senso nulla ne cape. Ma se questo attributo di *universale* l'aggiunge da sè l'intelletto, se non è punto ne' termini del senso, ove mai l'intelletto lo trova?

253. Platone supponeva che l'avesse innato, cioè che l'anima, allorchè il senso percepiva i singolari, aggiungesse loro l'idea di essi *universale*, e l'anima dicevasi *intelletto* in quanto ella portava in sè quest'idea: ovvero, il che è il medesimo, supponeva che l'intelletto portasse con sè gli esemplari delle cose, i possibili, secondo i quali, come secondo norme distintive, classificasse le realità sensibili, e con ciò il nodo era sciolto.

Avicenna ricorse ad un *intelletto separato* al tutto dall'uomo, dal quale l'uomo ricevesse belle e formate queste idee, sotto cui dividea poi egli le realità da' sensi percepite: questo sistema pure soddisfaceva in qualche modo alla difficoltà.

Ma Aristotele, almeno inteso secondo i posteriori interpreti,

---

potenze, il *senso proprio*, ed il *senso comune*. Il vero si è, che nell'organo esterno diviso dall'anima non è alcuna sensazione; e che è sempre l'anima quella che sente: non c'è dunque che un genere di sensazioni, e non ci sono altri sensi corporei che i sensi organici. Ma giacchè per tutti questi sensori è sempre l'anima quella che unicamente sente; quindi è l'anima che diviene partecipe contemporaneamente di più sensazioni (sotto il quale aspetto ella stessa si potrebbe chiamare un *senso comune*), ed è l'anima che riflette sulle medesime, e così pensa. L'intendimento è la facoltà di pensare: egli non percepisce dunque le sensazioni particolari: ma è l'anima, nella quale v'è l'intendimento, che le percepisce: non esse, ma il giudizio che fa l'anima sopra di esse, è quella funzione che si chiama *percezione intellettiva*: e in quanto l'anima fa un tal giudizio, ed altri che vengono appresso, si dice dotata della potenza della *ragione*.

nulla di questo (1): egli pretende che l'*intelletto agente* aggiunga l'idea di universalità ai singolari percepiti da' sensi (giacchè è poi questo in ogni sistema ciò che fa l'intelletto), senza che questi abbiano in se stessi tale idea, e senza che la porti seco nè pure l'intelletto agente!

ARTICOLO XV.

Aristotele vuole che l'intelletto dia la propria forma a ciò che percepisce: questo, rimossa dall'intelletto ogni idea innata, è il fondamento dello scetticismo moderno.

254. Talora fa i maggiori sforzi per superare una difficoltà che gli si presenta con forza, ma direi quasi più al sentimento che alla mente.

Egli vi dirà, a ragion d'esempio: « ciò che si riceve, ricevesi a guisa di un recipiente: quindi, siccome quando mettete una materia liquida in più vasi, ella vi riceve la conformazione dei vasi diversi, così dee avvenire altresì di ciò che riceve il nostro senso ed il nostro spirito: sono come due vasi che danno diversa forma alla cosa stessa: la forma, che le concede il senso, è che ella si rimanga singolare com'è: la forma, che le dà l'intelletto, è quella della *universalità*, sotto cui solo egli può concepire ».

Facil cosa è vedere in tale dottrina la traccia del Kantismo: secondo la medesima, converrebbe ammettere nello spirito umano una certa *forma*, alla quale gli enti percepiti, senza sapere il perchè, si conformassero.

Ora, o questa forma è il tipo della verità; e, in tal caso, conviene porre congenito con noi questo tipo, cioè l'essenza della verità (che è quello che diciam noi): o non si ammette nulla di ciò nello spirito; e, in tal caso, lo spirito, limitato e determinato come è, darà alle cose percepite una forma puramente

(1) Nelle opere d'Aristotele s'incontrano de' passi che il mostrano poco soddisfatto del suo sistema e sul limitare di un altro, come il lettore vedrà nell'articolo seguente.

soggettiva, il che costituisce appunto il fondamento su cui s'innalza il moderno scetticismo e la filosofia critica.

255. Ma egli non è difficile a vedere, che in questa seconda supposizione tutto l'immenso lavoro della filosofia critica s'appoggerebbe sopra l'analogia materiale del recipiente.

Io bene intendo come nel vaso possa essere introdotto un liquore senz'aver prima quella forma ch'egli va ricevendo a mano a mano che viene in esso infuso; ma non intendo poi come avvenga che i *singolari* possano entrare nell'intelletto, ammesso il principio che l'intelletto non apprenda che gli *universali*: e se vi entrano, perchè poi debbano necessariamente esservi cangiati in universali.

Se i *singolari* non entrano nell'intelletto, essi non possono ricevere la configurazione che egli vorrà loro dare, a quel modo che il liquore, se non entra nel vaso, non può nel vaso figurarsi.

Se poi c'entrano: dunque non è più tale la natura dell'intelletto, ch'egli non possa apprender nulla se non sotto la forma d'*universale*. Se l'intelletto ha necessariamente questa forma, esso è condizionato ad essa; ed in tal caso, il *singolare* in esso è inconcepibile.

Nel vaso si distinguono i due istanti, cioè il liquore preesistente all'infusione, e il liquore già infuso: quindi ancora si distingue il liquore dalla sua forma accidentale: quello può esistere senza di questa.

All'incontro la *natura comune* non ritiene nulla di singolare: è un oggetto totalmente diverso da ciò che ebbe percepito il senso: esso non esisteva per noi prima che l'intelletto lo apprendesse: ha cominciato ad esistere coll'atto medesimo col quale l'intelletto l'ha conosciuto.

D'altro lato, se l'*oggetto* dell'intelletto avesse una forma tale perchè il soggettivo intelletto gliela dà di se stesso, lo scetticismo, come dicevamo, sarebbe al tutto inevitabile, e non vi avrebbe che verità soggettiva, cioè a dire non-verità (poichè la verità è essenzialmente oggettiva ed assoluta): e tale è nel sistema del Kant; il quale non è veramente altro che l'analogia aristotelica del recipiente, sviluppata, e seguita ingegnosamente nel suo sviluppo.

ARTICOLO XVI.

CONTRADDIZIONE ARISTOTELICA.

256. Per evitare questo scoglio dello scetticismo, cessa talora Aristotele dal presentarci questo recipiente che altera tutto ciò che riceve e lo assetta a se stesso.

Egli vi dice: l'*intelletto agente* non altera nulla; egli non fa che separare; divide ciò che è *comune*, e ciò che è *proprio* nelle cose. Fatta questa separazione, l'*intelletto passivo* apprende solo ciò che in esse cose è *comune*; e l'*apprendere* solo una parte della cosa, non è un apprendere la cosa in modo alterato e falso, ma è un apprenderla parzialmente, sebbene ad un tempo veracemente.

Quando Aristotele presenta così il suo pensiero, sembra che egli s'immagini il suo *intelletto agente* siccome fosse un prisma che per sua natura spezzasse la luce e dividesse i colori: com'a dire, questa separazione egli la fa non per volontà, ma per una cotal sua *cieca* necessità.

257. Paragonandolo ai sensi, si potrebbe dire ch'egli separa ciò che nelle cose v'ha di comune e di proprio, come l'occhio e l'orecchio separano la luce ed il suono, chè questi organi prendono ciò che a ciascuno di essi conviene. Questa maniera di spiegare una tale separazione tra ciò che nelle cose si suppone avervi di *comune* e ciò che va di *proprio*, per quanto possa apparire ingegnosa, non è tuttavia meno vana ed insussistente di tutte l'altre.

Primieramente ella si appoggia sopra una base evidentemente falsa; cioè sulla supposizione che il *proprio* ed il *comune* sieno due elementi che entrino a formare la cosa esterna, a quella guisa che i colori entrano a formare un solo fascicolo di luce, o a quella guisa che la luce ed il suono, percotendo entrambi i sensorî, non suscitano la sensazione che in quel solo che è all' uno de' due fluidi conveniente. Noi, all' incontro, abbiamo osservato che il *comune* non esiste nelle cose, prima che l'intelletto ve lo metta; non esprimendo quella parola che una relazione con un' idea, e una vista intellettuale.

Il dire dunque che l'intelletto apprende l'*universale*, o sia il *comune*, separando questo dal proprio, è un supporre l'*universale* o il *comune* preesistente all'atto dell'intelletto. La questione all'incontro consiste tutta in sapere come l'*universale* comparisca davanti all'intelletto, mentre egli non si trova nella natura delle cose, nelle quali non si rinvengono che individui singolari.

Io vi domando come l'*universale* abbia l'origine, e voi mi rispondete col separarlo da ciò che v'è di *proprio?* Questo non è uno spiegarmi l'origine dell'universale, ma un suppormi ch'egli già esista: è un supporre quello che è in questione.

ARTICOLO XVII.

GIUSTA IL SISTEMA ESPOSTO, L'INTELLETTO OPEREREBBE CIECAMENTE: ASSURDITÀ DI CIÒ.

258. **Di poi, è egli possibile immaginare nell' intelletto un'operazione cieca, come le operazioni fisiche, per esempio, la funzione elettiva de' diversi meati nella digestione, o la divisione de' colori operata dal prisma?**

Questo si può ben credere per un momento, cioè fino che si parla in un modo astratto e universale, e non si riflette alla natura propria dell' intelletto: ma non più ove a questa si pensi e rifletta.

L'intelletto è facoltà conoscitiva: dunque i suoi atti non possono esser ciechi: devono esser essenzialmente conoscenti: giacchè parliamo appunto del fonte della nostra luce e della nostra conoscenza.

E per venire più presso alla cosa, io seguiterò a domandare: l' *intelletto agente,* quando fa questa supposta separazione di ciò che v' ha di proprio e di ciò che v' ha di comune nelle cose, conosce egli il *proprio* ed il *comune*, per rigettar quello e prendersi questo? Se discerne la differenza, egli non opera alla cieca, ma mette da un canto il proprio, dall'altro il comune, con cognizione di causa. In tal caso poi (l' unico in cui si possa concepire una simile separazione fatta dall' intelletto) egli dee

avere in sè delle idee precedenti a questa separazione: delle idee che lo dirigano in essa: giacchè il pensare: « questa natura è comune », è il medesimo che il pensare: « possono esistere infinite nature simili a questa »; ed il pensar ciò suppone l'*idea* o sia la *semplice apprensione di quella natura*, e l'idea, o sia la semplice apprensione di quella natura, non è determinata nè a tempo, nè a luogo, nè ad altre circostanze individuali; è un mero possibile, in una parola, è un universale.

Per quanto io pensi dunque, l'incombenza, che Aristotele diede al suo *intelletto agente*, di trasformar cioè le sensazioni singolari in idee, colla condizione di non avere in sè nulla di innato, non riesco a trovarla in alcun modo possibile.

ARTICOLO XVIII.

CENNO IN ARISTOTELE DELLA VERA DOTTRINA.

259. Ma Aristotele stesso, in qualche momento più felice, e nel quale il pensier forse di combatter Platone men l'occupava, sospettò o intravide che la condizione da lui posta al suo intelletto agente era dura ed ingiusta, e che questo avrebbe seguitato le funzioni sue senza osservarla, anco s'egli clementemente rilasciata non gliel'avesse.

Perciò talora sembra inclinarsi a concedergli qualche maniera d'universale, al qual riferendo le percezioni de' sensi, le renda universali; poichè la loro universalità, come più volte toccai, non consiste che nella relazione loro con un *universale*, o sia con un' idea dell' intelletto, per la quale si dicono poi *comuni*.

Ma egli tocca questo punto così alla sfuggevole, che non so se noi ci possiamo formare della sua mente un ben chiaro concetto: giacchè egli si restringe ad aprire il suo pensiero con due parole (1): colle quali viene a dire che l'intelletto agente, cavando dalle cose particolari percepite da' sensi gli universali, dee avere in sè un atto, e questo *atto* dee essere a lui sostan-

(1) Dice dell'intelletto agente, che *est ACTU ENS*.

ziale, perchè altramente non potrebbe egli fare l'operazione indicata, cioè dalle sensazioni trarre le idee delle cose.

Il qual concetto di Aristotele, insistendo sopra i soliti suoi principî, sembra ridursi e terminarsi in questo argomento; « Le sensazioni, o a dir meglio i fantasmi, che le sensazioni lasciano nell'anima nostra, non sono, come tali, oggetti dello intelletto, cioè non sono vere idee se non *in potenza*, chè essi sono particolari, e l'intelletto non può apprendere che gli universali. Bisogna dunque ammettere nell'anima una facoltà (qualunque questa poi sia), che abbia virtù di rendere questi fantasmi, ossia idee in potenza, idee in atto; e tale facoltà, è ciò che si chiama *intelletto agente*. Ma affinchè una cosa riduca un'altra di potenza in atto, bisogna che sia in atto ella stessa: così un corpo, secondo i principî d'Aristotele, non può muoverne un altro, se egli stesso non è già in moto. Dunque questo intelletto agente (conchiude Aristotele) dev'essere di sua natura in atto per ridurre allo stato d'attuale cognizione i fantasmi ricevuti dal senso » (1).

Aristotele si ferma qui; e non so che spieghi più chiaramente in nessun luogo ciò che egli intenda per l'*atto* di questo intelletto.

260. Si può tuttavia affermare che, coll'aver egli stabilita questa proposizione (se pur egli conceda questo intelletto in atto esser primigenio e connaturato all' uomo, e non uscito in atto all'occasione stessa de' fantasmi) fece un passo più innanzi del Locke, e de' moderni sensisti educati alla scuola lockiana.

Codesti, ammessa una facoltà di pensare nell'uomo, non toccano nè pure coll'estremo del lor pensiero la ricerca spinosa della natura di questa potenza, contentandosi di supporla tale che basti al suo fine. Aristotele all'incontro, dopo aver detto: « avervi una facoltà nell'uomo, capace di astrarre gli universali dai particolari », aggiungendo, che questa facoltà dee essere in atto, giunge almeno sul limitare della grande e difficile questione intorno a ciò che v' ha nella mente umana d'innato. Ve-

(1) *De Anima*, Lib. III, Lect. X.

niamo almeno ad avere, secondo questa dottrina d'Aristotele, nella potenza di conoscere, un *atto sostanziale* e perciò *innato*. Per quanto resti misteriosa questa maniera di parlare, e per quanto sia indeterminata e concisa; è però vero ch'ella dimostra il progresso della mente d'Aristotele nelle sue ricerche, e che giustifica il credere, che egli abbia almeno a fior di labbra assaggiata la difficoltà, di che noi parliamo, circa l'origine delle idee.

ARTICOLO XIX.

SPIEGAZIONE DEL CENNO CHE DÀ ARISTOTELE DELLA VERA DOTTRINA.

261. E se noi vogliamo spiegare in un modo ragionevole il parlare breve e chiuso d'Aristotele, noi saremo per avventura portati assai vicino alla verità.

Quale può essere l'*atto* d'una facoltà conoscitiva? L'atto d'una facoltà conoscitiva è inconcepibile, se non s'infonde per esso qualche notizia.

Laonde, dicendo Aristotele che l'intelletto agente, per formare gli universali, cioè le cognizioni intellettive, dee essere in atto egli stesso; sembra ch'egli abbia voluto dire che quest'intelletto posseda, per sua propria natura, qualche specie di nozione colla quale egli possa produrre le altre cognizioni attuali, alla occasione datagli da' fantasmi sensibili; e che il filosofo siasi ritenuto per avventura dall'entrare più addentro nell'esame di questa specie di *cognizione innata*, o impaurito dalla difficoltà che s'incontra in volerla determinare, senza cadere in contraddizione con se stesso, oppur temendo che n'uscissero cose favorevoli troppo al combattuto sistema di Platone.

Potrebbe anch'essere, come talora succede, che dopo avere Aristotele avuto casualmente questo lampo passaggiero, che il portò a conoscere la necessità di un *atto* innato nella facoltà conoscitiva (il che equivale alla necessità di qualche specie innata), egli fosse da altri pensieri distolto dall'inseguire una idea così felice, che potea divenir fecondissima nella mente di un uomo d'ingegno maraviglioso.

ARTICOLO XX.

Aristotele riconosce che l'intelletto porta seco innato un lume, come attesta il senso comune.

262. I commentatori hanno dato poco sviluppo a questo passo d'Aristotele, che, brevissimo com'è, è tuttavia uno dei più notabili.

Nullameno le osservazioni, che ci fa sopra S. Tommaso, mi confermano nel mio parere.

Cercando il santo Dottore in che modo Aristotele ammetta nell'uomo un intelletto sostanzialmente *attuato*, primieramente osserva che Aristotele non potea voler dire con ciò che quest'intelletto avesse innate le idee di tutte le cose, perchè questa sarebbe appunto la dottrina platonica da Aristotele in tanti luoghi rifiutata, e perchè, se quell'intelletto fosse già determinato a conoscer le cose tutte da se medesimo, ruinerebbe un altro principio da Aristotele costantemente insegnato, e confermato dall'esperienza, che l'intelletto nostro, per pensare, ha bisogno di ricevere i fantasmi delle cose esterne dai sensi.

Esclusa questa interpretazione, cerca che cosa può essere una facoltà intellettiva, la quale non abbia in sè attualmente le idee tutte delle cose, e nondimeno sia in atto.

Sembra che ciò non possa essere se non uno stato di mezzo tra l'essere in atto per modo d'aver le idee di tutte le cose, e l'aver alcuna di queste idee.

Ecco le parole stesse dell'acutissimo commentatore:

« L'intelletto agente si considera come atto rispettivamente « alle cose da intendersi, in quanto che egli è una virtù im« materiale, attiva, capace di render l'altre cose simili a sè, « cioè immateriali: e per questo modo le cose, che sono intel« ligibili solo in potenza, egli le rende intelligibili in atto » (1): ed ecco con quale similitudine egli ciò spiega: « poichè nel

(1) È da osservarsi che, secondo s. Tommaso, ciò che è *immateriale* è conoscibile per sè. Seguita dunque che qui si prende la parola *intelletto*, nel significato oggettivo, come *inteso*, piuttosto che come intelligente. Altramente l'argomento non avrebbe forza.

« modo stesso anche il lume fa i colori essere in atto, non già
« per cagione che abbia già in sè la distinzione di tutti i
« colori » (1).

263. La qual similitudine aristotelica quadra mirabilmente all'argomento.

Poichè sebbene la luce non abbia in sè i colori già divisi e separati, tuttavia è suscettibile d'una tal divisione mediante qualche corpo che abbia la proprietà di rifrangere, e di riflettere il fascicolo della candida luce.

Perciò secondo questa similitudine, avrebbesi a dire della teoria delle idee, tutto il contrario di ciò che fu di sopra da noi toccato. Quivi dicevasi che l'azione dell'intelletto agente consisteva in separare nelle cose ciò che v'ha di comune da ciò che v'ha di proprio, supponendo falsamente che v'avesse in esse qualche cosa di comune per sè indipendentemente dall'operazione dell'intelletto. In tale ipotesi abbiamo paragonate le cose esterne al fascicolo della luce che contiene in sè più colori, cioè il comune ed il proprio; e l'intelletto ad un prisma capace di farne la separazione. Nel luogo presente all'incontro non sono più le cose sensibili che paragoniamo alla luce; paragoniamo alla luce l'intelletto agente, o sia l'atto a lui sostanziale, o meglio ancora, ciò in cui termina quest'atto; ed il prisma, quello che sparte questa luce ne' suoi raggi elementari, quello che determina i varî colori, sono le cose sensibili. In tal modo il comune sarebbe nella mente, e non nelle cose: e questo *comune* si particolareggerebbe, e s'individuerebbe mediante le cose a cui viene applicato: queste particolarizzazioni e individuazioni risponderebbero appunto ai colori, mentre il *comune* risponderebbe alla *luce* che è nell' intelletto preesistente.

Nella quale supposizione molte difficoltà sarebbero superate: e sebbene l'intelletto non vedrebbe nessun colore separato,

(1) Questa similitudine del lume, tanto adattata a spiegare ciò che l'intelletto nostro ha d'innato, fu adoperata sempre: è una voce di tutte le scuole, è una parola di tutti gl'idiomi.

senza il prisma esterno de' corpi sensibili che spartisse e determinasse la luce sua, tuttavia egli avrebbe innata la luce sebbene non avesse nessuna scienza di ciò che è particolare e determinato (1), tuttavia si concederebbe a lui un' *idea comunissima*, una forma non determinata a nulla prima delle sensazioni: in una parola, sebbene egli non avesse in sè nessuna delle idee derivate, come pretendeva, secondo che l'intendeva il suo emulo, Platone, avrebbe però innata l'idea prima e universalissima: non avrebbe innate le conseguenze, ma il principio; chè l'idea di ciò che è comunissimo, è quella (come vedremo a suo luogo), che, applicata alle cose meno comuni, prende il nome di *principio:* ed i principî sono riconosciuti da Aristotele stesso per indimostrabili.

264. Quindi s. Tommaso conchiude, spiegando onde possa venire all' intelletto questo suo lume ingenito, con queste parole: « Una virtù attiva sì fatta, è una cotale partecipazione di « lume intellettuale dalle sostanze separate » (2), cioè, giusta la dottrina dell'Aquinate, da Dio medesimo (3).

ARTICOLO XXI.

GLI ARABI, VOLENDO RIGOROSAMENTE SOSTENERE CHE NULLA V'AVEA D'INNATO NELL'UOMO, CADDERO NELL'ERRORE D'AMMETTERE L'INTELLETTO AGENTE FUOR NELL'ANIMA UMANA.

265. E un tal passo è diretto contro altri commentatori dello Stagirita.

---

(1) Leggendo attentamente s. Tommaso, si trova, che ov'egli nega le idee innate, non intende mai di parlare che d'idee o specie determinate: *Anima intellectiva*, egli dice, *est quidem actu immaterialis*, *sed est in potentia ad DETERMINATAS SPECIES rerum* (P. I, Q. LXXIX, art. IV, ad 4). E questa è appunto la nostra dottrina: noi neghiamo che l'anima umana abbia in nascendo idee o specie *determinate*: gliene concediamo sol' una perfettamente *indeterminata*, che è ciò che s. Tommaso chiama non idea, ma *luce*, e che la rende *actu immaterialem*.

(2) *De Anima*, L. III, Lect. X.

(3) *Intellectus separatus secundum nostræ fidei documenta est ipse Deus.* S. P. I. Q. LXXIX, a. IV.

I quali leggendo in alcuni luoghi d'Aristotele, che l'uomo non ha cognizione innata, e che il suo intelletto è una mera potenza, non seppero poscia conciliarlo seco medesimo, là ove egli dice, che l'intelletto agente non è una mera potenza di conoscere, ma è in atto sostanzialmente, chè altramente egli non potrebbe ridurre in attuali cognizioni le cose percepite dai sensi, ossia fornire all'intelletto possibile le *idee*, che tutte di loro natura sono universali. Di che ricorsero al partito di supporre, che quando Aristotele parlava dell'*intelletto agente*, volesse parlare di qualche intelletto separato dall'uomo, cioè o dell'intelletto divino o dell'intelletto di qualche angelo, il quale essendo in atto, cioè possedendo attualmente le idee di tutte le cose, potesse esercitare qualche influenza sull'*intelletto possibile*, cioè sull'intelletto dell'uomo, semplice potenza di conoscere, e comunicare a questo, all'occasione delle sensazioni, quella universalità che, unita ai fantasmi de' sensi, fornisce le *idee* delle cose esteriori.

266. Ma s. Tommaso riprova e cassa questa interpretazione, come falsa in se stessa, e come contraria alla mente d'Aristotele; e vuole che Aristotele, quando parla dell'intelletto umano come d'una facoltà di pensare meramente in potenza, si debba intendere dell'*intelletto possibile;* e quando all'opposto vuole che l'intelletto non sia meramente in potenza, ma gli dà un atto, devasi intendere d'un'altra facoltà intellettiva che trovasi pure nell'uomo e che chiamasi *intelletto agente*, il quale agisce continuamente non eccitato da' fantasmi, ma per la propria natura attiva. E certo se io dovessi dare ad Aristotele l'interpretazione più benigna, restringendomi ad alcuni suoi passi de' più felici, a me sembrerebbe di non andar forse lontano da ciò che egli vide di passaggio, esponendo la sua mente nel modo seguente: « L'esperienza dimostra che noi non abbiam le idee delle cose esterne prima di ricevere le sensazioni: non dobbiam dunque ammettere gratuitamente innate nel nostro spirito tali idee: poichè se noi le avessimo innate, sapremmo altresì di

averle (1). D'altro lato è vero che le sensazioni non sono idee: poichè le sensazioni sono essenzialmente particolari, riferendosi a quell'unico individuo che le ha prodotte; e le idee sono essenzialmente universali, essendo tipi di tutti gl'individui simili. Fa dunque bisogno supporre che l'uomo, che riceve le sensazioni particolari, abbia in sè una potenza di universalizzare. Ma poichè la universalità non si trova nelle sensazioni, quindi per attribuirla loro, conviene che questa potenza capace di universalizzare abbia già precedentemente in se stessa questa universalità. Coll'aggiungere alle cose sentite da' nostri sensorî una veduta universale, esse diventano idee attuali, mentre prima non erano che in potenza (2). Rendere dunque *idee attuali* i fantasmi

(1) Questa non è conseguenza giusta: si possono aver delle idee senza sapere d'averle, come ha osservato tanto bene il Leibnizio. Tuttavia questo è l'argomento comune a tutti quelli che negano le idee innate; Aristotele ne fa uso *Poster*. L. II, c. ult.

(2) Chiama i *fantasmi* cognizioni in *potenza*, nel trattato *de Anima*, Lib. II, Lect. XII: il che è un dire, che non sono cognizioni, e perciò si dee spiegare con quale operazione dell'intelletto esse diventino cognizioni, concezioni universali, idee. Nello stesso luogo però Aristotele tocca molto vicino alla verità, perchè volendo far rilevare la differenza tra il senso e l'intelletto, in questo la ripone, che « la parte attiva della sensitiva operazione è fuori « dell'anima, mentre la parte attiva della operazione intellettiva, è nel« l'anima stessa »: colle quali parole vuol dire, che le sensazioni nascono per un'azione de' corpi che sono fuori di noi, sopra di noi; ma che le percezioni intellettuali, che contengono le idee, nascono per un'attività interna ed essenziale dell'anima nostra. Volendo dunque spingere una tale osservazione di Aristotele più avanti ch'egli non fece, così si può ragionare sopra di essa: « Questa universalità delle concezioni intellettuali o viene *creata* dall'intelletto, o viene solo *aggiunta* ai fantasmi, avendola egli già in sè. Il dare all'intelletto una forza che la crei, certo è troppo più che il dare al medesimo la potenza di aggiungerla semplicemente; e questa sola ragione basterebbe per attenerci al secondo partito. Ma oltracciò, osservando e analizzando l'operazione intellettuale, essa non si presenta menomamente come una operazione che produca qualche cosa, ma come una semplice visione di ciò che è già prodotto. L'intendere non è che un vedere interiore: e il vedere non è un produrre: l'intelletto dunque non crea le specie universali delle cose; egli le vede ».

ricevuti co' sensi del corpo, non è altro che universalizzarli, giacchè coll'universalizzarli si dà loro quell'*atto*, pel quale si possono dire *idee.* E poichè niente può ridurre qualche cosa in atto, se non ciò che è già in atto egli stesso; quindi questa potenza, che ha virtù di rendere in atto le cognizioni, dee avere in sè quest'atto, ossia dee aver ciò che costituisce l'universalità, che poi aggiunge a' fantasmi » (1).

ARTICOLO XXII.

S. TOMMASO CONFUTA L'ERRORE DEGLI ARABI.

267. Ma tornando all'angelico Dottore, egli prova che non si può supporre che l'*intelletto agente* sia un ente fuori di noi. Perocchè, egli dice, è assurdo il supporre che la natura dell'uomo non abbia in sè ciò che le fa bisogno per conoscere, che vuol dire, per esercitare quell'atto, a cui ella è essenzialmente destinata.

« Non sarebbe l'uomo, così l'Aquinate, dalla natura sufficien-
« temente istituito, se non avesse in se stesso i principî, onde
« potesse compire l'operazione sua propria, che è quella d'in-
« tendere; nè questa la potrebbe compire in se stesso se non
« mediante tutti e due questi intelletti, il *possibile* e l'*agente* » (2), un intelletto cioè in potenza ed un intelletto in atto.

---

(1) Riflettendo sopra la storia de' pensieri nella mente d'Aristotele, mi par verisimile, che trattando egli delle idee dell'intelletto umano, abbia ristretta sovente la sua attenzione alle idee delle cose esterne. Quindi non potea riconoscere alcuna idea nell'uomo prima che le cose sensibili determinassero il suo pensiero a qualche cosa di reale. L'immaginarsi che nella mente umana potesse esistere l'idea dell'*essere indeterminato*, era per lui inconcepibile: era per lui un lume, non ancora un'idea. E quando si volesse riserbare la parola *idea* a significare qualche concezione universale determinata in qualche maniera, anche noi diremmo che nessuna idea innata si trovi nella mente dell'uomo; ma solo un *lume*: non si vuol disputare di parole, ma le cose sole ci devono interessare.

(2) *De Anima*, Lib. III, Lect. X.

268. Per provare poi che Aristotele parla dell' *intelletto agente* come d'una facoltà che trovasi nello spirito umano, egli fa osservare che il filosofo chiama questo suo intelletto agente « siccome un abito, ovvero un lume »; la quale espressione, dice l'italiano maestro, non converrebbe all' intelletto agente, se egli fosse qualche sostanza dall'uomo separata. San Tommaso dunque concede bensì, che questa attuazione, che ha in sè essenzialmente l'*intelletto agente*, venga da qualche intelligenza superiore che in esso influisca; ma non mai che l'intelletto agente sia fuori dell'uomo come una sostanza separata.

ARTICOLO XXIII.

MERITO D'ARISTOTELE NELL'AVER CONOSCIUTO CHE È NECESSARIO UN ATTO PRIMITIVO INNATO NEL NOSTRO INTELLETTO.

269. Per altro a me sembra pure assai questo solo, che Aristotele sia venuto a tale scoperta, cioè a riconoscer nell'uomo una facoltà conoscitiva non meramente in potenza, ma essenzialmente in *atto*, sebbene egli non siasi poscia innoltrato a ricercare la natura e l'estensione di quest'atto.

Non è impossibile che Aristotele, essendosi a principio rifiutato d'aderire al sistema platonico perchè ci vedeva o credeva di vederci degli errori, abbia preso un'attitudine tutta a quello contraria, ed abbia a prima giunta sperato, siccome accade a chi non ha ancora meditato troppo addentro nelle questioni, di potere spiegar gli atti della mente non ammettendo in essa nulla affatto d' innato: ma che, entrato poscia colle meditazioni sue ne' penetrali di questa spinosa questione, sia pervenuto a conoscere egli medesimo, che era pur forza in qualche parte transigere ed ammettere, che quella facoltà che produceva le idee tenesse in se stessa connaturato ed ingenito qualche *lume*, il che è veramente un dire, qualche idea primitiva, che a lei servisse d' istrumento e di norma a formare tutte le altre.

270. Ciò che mi move a questa opinione, si è il vedere la titubanza del favellare aristotelico in tanti luoghi delle opere sue, e quelle continue particelle correttive che introduce nel

ragionamento come puntelli; le quali mezze espressioni, nel tempo che nulla dicono di determinato e di franco, assai però dicono e troppo più, che il dicitor medesimo non vorrebbe; poichè esse dimostrano che l'autore, quasi sospeso in tra due, vuole e non osa di proferire una sentenza piena e assoluta, temendone la conseguenza; ovvero almeno manifestano, che nella mente sua, nella sua coscienza, qualche dubbio o qualche eccezione ancor giace oscura e indeterminata contro la dottrina che espone.

Nel passo, a cagion d'esempio, di che noi favelliamo, egli parlando dell'atto dell'intelletto agente, dice aperto che l'intelletto in atto non è già come l'intelletto in potenza, « che talora intende e talora non intende »: e poi dice che è « come un abito ed un lume » (1), senza osare di dire a dirittura ch'egli è un abito, ch'egli è un lume.

271. A maggiore conferma del mio pensiero, mi si conceda di recare un altro passo, dove si vede l'esitazione del parlare d'Aristotele sopra questa materia.

Sulla fine del secondo degli *Analitici posteriori* Aristotele si fa la questione, come noi veniamo alla cognizione de' *primi principî;* e dopo avere stabilito che nè li possiam noi dedurre per dimostrazione, nè li abbiamo innati, si accinge a spiegare l'origine loro da' sensi; egli vi dice che dalle *sensazioni* restano i *fantasmi*, e formano la *memoria*, e che mediante molte di queste memorie noi formiamo l'*esperimento*, osservando ciò che v'ha in esse di costante e di comune: il che diventa il principio della scienza e dell'arte (2).

---

(1) *De Anima*, Lib. III, Lect. X.

(2) Ciò che impedisce di trovare la verità delle questioni, sono le idee confuse che talora in esse si mescolano: e per conoscere ben a fondo la storia degli errori, ne' quali un autore venne a cadere, conviene appunto conoscere dove sta di casa l'oscurità e la confusione delle sue idee. Egli è per questo che noi abbiam notato più volte ne' ragionamenti d'Aristotele i luoghi dove egli sembra che non concepisca troppo nettamente e semplicemente ciò di cui ragionava. Qui ne darò un nuovo esempio. La questione intorno l'origine delle idee consiste tutta a spiegare come noi possiamo avere delle

Ora dopo avere spiegata con tanta facilità la cognizione dei primi e più universali principî, voi vi aspetterete ch'egli con·

---

concezioni universali, mentre tutto ciò che ci presentano i sensi sono sensazioni o percezioni particolari. Se noi possiamo trovare il modo d'avere una sola idea, un solo universale, la questione è risoluta. Convien sapere che noi abbiamo bisogno di un universale fino dal primo giudizio che noi facciamo colla nostra mente; perchè senza un'idea non si dà alcun giudizio. Il nodo dunque della questione sta tutto nel primo passo che fa la nostra mente, nel suo primo e più semplice giudizio. I filosofi all'incontro che non hanno troppo ben sentito, che la difficoltà stava tutta qui, stava nel render ragione del primo passo della ragione, che hanno essi fatto? Sui primi passi della ragione son trascorsi con tutta facilità, non sospettando punto, che in essi potesse trovarsi il nodo, e sono venuti agli ultimi passi e ragionamenti che fa la ragione quando stabilisce de' principî scientifici. Allora essi si sono sbracciati a spiegare la formazione di questi principî scientifici; e ci sono a dir vero pienamente riusciti; chè tutto ciò che era difficile, cioè il primo passo del ragionamento, l'hanno supposto e non ispiegato. Ora alcune volte incappa in questo inganno appunto Aristotele: cioè, anche a lui si presenta il nodo della questione fuori di luogo; negli ultimi passi, in vece che nel primo. Il luogo di Aristotele che qui sopra ho citato, lo dimostra apertamente. Egli quivi fa ogni sforzo per ispiegare l'origine de' *principî delle scienze e delle arti*, come se nella formazione di questi stesse la difficoltà e non nella formazione delle prime idee volgari e comuni, dalle quali muove il ragionamento. Ciò che osservo si vede più manifestamente nella parafrasi che fa Temistio del succitato luogo di Aristotele. « L'universale, dice, è l'opera della mente, e da essa si forma ». E come si forma? questo è il problema che si propone. Risponde: « per una induzione; poichè è proprio della mente di « unire, e di raccogliere insieme, e, come dice Platone, di *mettere un fine* « *alle cose indefinite* » (Su questo passo mi sia permesso di osservare in passaggio, come egli sembra che Aristotele convenga qui con Platone nell'ammettere che operazione propria dell'intelletto sia *determinare* ciò che preesisteva nello spirito d'*indeterminato*, il che confermerebbe le mie congbietture sull'intelletto agente d'Aristotele). Ora questa induzione, colla quale la mente dai particolari raccoglie ed unisce gli universali, come la descrive Aristotele, secondo la parafrasi che ne fa Temistio? Sentasi tutto il luogo: « Questa induzione non si compie in poco tempo, ma corre non piccolo tratto « tra le percezioni ricevute da' sensi, e il loro connettimento. Poichè il senso

chiudesse, che dunque non v'ha nessuna scienza nè pure abituale nata con noi. Non già: egli trepida nella conclusione:

« comincia immantimente a formare i fantasmi; ma solo allora che molto si « è in questo esercitato, manifestasi quella forza dell'anima che si chiama « intelletto e che soggiungë la conclusione (l'universale). In questo poi ha « bisogno di lunga età e di molta cognizione: poichè quello che è effuso e « sparso, non si può radunare e restringere in uno, se non con un suffi- « ciente spazio di tempo » (*Poster.* L. II, c. XXXVI). In tal modo tutto il difficile che si trova nello spiegare come la mente formi l'universale, qui il nostro filosofo pensa che consista nella formazione de' principî *scientifici*; i quali certamente si formano mediante delle ripetute osservazioni collo spazio di molto tempo. Per esempio, acciocchè gli uomini giungessero a formare questo principio universale, « la corteccia peruviana caccia la febbre » v'ebbe bisogno 1° che quelli che si sono adoperati intorno a questa scoperta fossero già arrivati all'uso della ragione, 2° che questi ripetessero le esperienze un grandissimo numero di volte, e quindi conchiudessero per induzione la proposizione generale « che la corteccia peruviana caccia la febbre ». Aristotele illustra il suo pensiero con un esempio simile a questo tolto dalla medicina.

Ma di tutto un sì fatto discorso non c'è nulla che venga contrastato da quelli che ammettono le idee innate: anzi tutto il passo è fuori d'argomento: si cerca in esso di spiegare la formazione de' principî scientifici, come se in questi consistesse il difficile di cui parliamo; il difficile all'opposto, e tutta la questione consiste non nello spiegare questa specie di universali scientifici, ma nello spiegare l'*universale* stesso, anche il più volgare ed ovvio in apparenza. In fatti, prima che l'uomo possa conchiudere nel modo detto questa proposizione universale: « la corteccia peruviana caccia la febbre », che cosa gli fa bisogno? D'aver già nella mente formati molti altri universali. Tutt'i termini di questa proposizione, senza eccezione, esprimono universali. La parola *corteccia peruviana* non esprime già questo pezzo materiale o quell'altro di corteccia: ma esprime la *specie*: esprime con essa tutte le cortecce possibili di quella specie, ed è perciò un'*idea*, un *concetto universale*, perchè è d'una specie, non d'un sussistente. Così parimente, la parola *febbre* non significa nè questa febbre che piglia a Sempronio, nè quella che piglia a Cajo: ma significa qualunque febbre: la *specie* di malattia che si denomina febbre. Ora la questione: « quale sia la relazione tra queste due idee universali, la corteccia peruviana, e la febbre », è una questione interamente diversa da quell'altra, « come noi possiamo avere le idee universali della corteccia

mostra che la sua spiegazione data precedentemente non gli toglie tutte le dubbiezze dall'animo: egli non vi conchiude già

---

peruviana e della febbre ». Quella prima è una questione *medica* che si scioglie dopo molta esperienza, mediante un'induzione più o meno protratta e perciò più o meno assicurata. Questa seconda è una questione *ideologica* la quale ha per iscopo di spiegare un fatto non punto scientifico, ma volgare, il fatto dell'esistenza nella mente degli uomini di quelle idee universali, della *corteccia peruviana*, e della *febbre*. Queste idee universali si trovano nella mente degli uomini non dopo molto tempo, e per mezzo di lunga esperienza e di lunghe induzioni, ma tostochè l'uomo comincia a fare il primo uso della ragione: chè un bambino, per lo meno, tostochè comincia a parlare, nomina *febbre*, *corteccia*, o dei *sostantivi* in somma, che esprimono delle specie di cose, e non de' meri sussistenti. Si vuol dunque sapere come questo fanciullo dalle cose particolari, individuali e sussistenti che co' suoi sensi percepisce, passi così celeremente alle specie, cioè alle *idee*, senza le quali non si può fare verun discorso. La questione è questa. All'incontro Aristotele, o Temistio, sfugge da questa questione che intende a spiegare l'origine de' *primi universali*, per portare la questione alla formazione de' *principî scientifici*, che sono gli *ultimi universali*, e che suppongono quei primi già formati, poichè non sono che un connettimento di quelli. A torto dunque conchiude la spiegazione della questione che s'era proposta, di trovar cioè come l'uomo si forma l'universale, con queste parole: « Ma così a poco a poco ed insensibilmente si forma questa induzione » (dalla quale i principî scientifici si cavano), « che è nascosto per la sua medesima continuità, dov'ella « cominci e dov'ella arrivi. Di che avviene che molti credano, che la stessa « natura dell'uomo abbia ingenite delle notizie, senza alcuno studio, ovvero « intelletto che le produca e le ecciti; il che è falso ». Nelle quali parole si vede il solito stile di coloro, che tutto vogliono dedurre da' sensi: che non potendo spiegare il modo onde l'universale possa dal particolare procedere, ricorrono a dire che questo lavoro si fa per un passaggio così lento ed insensibile, che sfugge alla vista dell'osservatore, e che quindi altri s'immagina, che l'universale sia innato nell'uomo. Essi cercano in tal modo di stabilire il loro sistema, spargendo delle tenebre. Tutte le idee vengono da' sensi: ma in che modo? In modo impercettibile, per una progressione che sfugge allo sguardo. Intanto però, io dico, questa progressione dee esser infinita, poichè dal particolare all'universale ci ha una progressione infinita; non avendo l'universale limite alcuno, come tale; gl'individui poi per quanto

che nell'uomo non sieno abiti innati assolutamente, ma si limita a dirvi che non ci sono innati nell'uomo degli abiti DETERMINATI » (1).

272. Ed osservi il lettore quanto questa espressione, che esclude dalle cose innate nell'uomo solamente gli *abiti determinati*, convenga a capello colla mia maniera di pensare o di parlare (2).

---

si moltiplichino, non possono mai formare nè esaurire una *specie*, nè pure se procedessero indefinitamente. Convien dunque supporre, per ispiegare come le *idee* vengano dalle *sensazioni*, che sia possibile attualmente una progressione infinita, l'ultimo termine della quale dovrebbero essere le *idee:* ma questo termine non verrebbe mai; chè, se venisse, la progressione finirebbe, contro il supposto: le idee dunque non sarebbero mai prodotte. In somma tra le sensazioni e le idee non si dà una differenza di sola gradazione, ma di essenza: ed è impossibile il passaggio graduale delle une alle altre. E tornando al nostro proposito, è irragionevole il discorso d'Aristotele, il quale è il seguente: « Non si danno idee innate, perchè i principî scientifici vengono dalle idee mediante un'induzione »; il che è come dire: « i macigni non sono opera della natura, perchè è l'uomo che costruisce con essi le case ».

(1) *Posterior*, Lib. II in f.

(2) I due sistemi opposti, ove sieno moderati, possono avvicinarsi assai. Qui Aristotele non vuole innate le idee; ma pur qualche specie di *abiti* innati egli ammette. Ora alcuni Cartesiani ammettono innate le idee; ma diffinendo che cosa per queste intendono, dicono che sono come *abiti* innati. Ecco i due sistemi molto appressati. Il Galluppi così espone il pensiero de' Cartesiani: « Alcuni di essi li paragonavano (i concetti innati) cogli *abiti* della volontà. « Allorchè una passione dominante risiede nel cuore umano, anche ne' momenti, ne' quali non abbiamo alcuna coscienza degli atti di essa, non lascia, « dicono i filosofi di cui parliamo, di essere reale nello spirito. Un ambizioso, « per esempio, il quale ha concepito una forte passione di ottenere un posto, « anche ne' momenti in cui non ha alcun pensiero di questo posto, accompagnato dalla coscienza, non lascia di avere nel suo spirito la forte passione di cui si fa parola, di modo tale, che in questi stessi momenti si « può dire con verità di lui, ch'egli ambisce il posto. Ora, dicono questi Cartesiani, che cosa è egli mai l'amore abituale, vivente nel cuore dell'ambizioso, anche ne' momenti ne' quali egli non ha coscienza di alcun atto

Io trovo l'errore di Platone nell'aver egli supposto che l'uomo abbia innate le idee degli enti speciali, cioè le *idee determinate* e conformi in tutto ai sussistenti: dico all'incontro, che si trova nel suo sistema una parte vera, se esso si restringe ad ammettere nell'uomo innato qualche idea non di enti ultimati, come sono i reali, ma di qualche essenza universale, qualche idea perfettamente *indeterminata*, e di quest'idee universali ed indeterminate non più, ma solo quante si trovino necessarie a spiegare la formazione delle altre idee (1): la necessità di che sembra pure da Aristotele essere sentita quando non si fidò di escludere gli *abiti indeterminati* dall'essere innati, ma solo gli *abiti determinati*, o quando non escluse la luce, ma la luce già divisa in colori.

ARTICOLO XXIV.

SPIEGAZIONE DI EGIDIO DEGLI ABITI INDETERMINATI ACCENNATI DA ARISTOTELE SICCOME INNATI NELL'UOMO.

273. Conchiuderò queste osservazioni sopra Aristotele, recando un passo notabile di Egidio, il *dottor fondatissimo*, sopra il luogo surriferito d'Aristotele.

Dico un passo che mi sembra notabile, perchè in esso si vede come questo acuto commentatore abbia riconosciuto che Ari-

« d'ambizione? sembra, continuano questi filosofi, non potersi dire altra cosa « se non che questo amore abituale sia l'atto stesso dell'amore continuato, « e perenne, privo però di coscienza. La privazione del sentimento di questo « amore lo distingue appunto dall'amore attuale, di cui l'ambizioso ha co- « scienza. Nello stesso modo le nozioni *a priori* ed innate sono nozioni reali « e perenni nel nostro spirito, ma disgiunte dall'atto della coscienza, prima « che le nozioni sensibili le rendano alla coscienza presenti. Così fra gli « altri l'autore anonimo del trattato della natura dell'anima contro Locke « ed i suoi discepoli, determina la natura delle idee innate ». *Saggio Filosofico sulla Critica della Conoscenza*, T. IV, facc. 2 e 8.

(1) Or non è necessaria che una sola idea a spiegare la generazione di tutte le altre come a suo luogo dimostrerò, nè ve ne può aver parimente che una sola perfettamente indeterminata.

stotele ammette veramente (volendo o non volendo) degli *abiti innati* nello spirito umano, ma *indeterminati*, e di più che questi abiti indeterminati, che sono innati nell'uomo, formano appunto l'intelletto agente, e così spiegano in qualche modo che cosa fosse ciò che passò per la mente d'Aristotele quando gli si presentò quell'*atto*, di cui dovea esser fornito essenzialmente lo spirito umano, acciocchè potesse procacciarsi degli abiti o delle idee determinate: quell'atto erano degli abiti o delle idee *indeterminate*.

Ecco il luogo d'Egidio:

« Si dee ancora considerare che gli abiti de' principî non son « in noi *determinati*, cioè *completamente innati*. Si dice *determinato* ciò che è terminato e ciò che perviene al perfetto suo « termine. Ora la cognizione de' principî non è in noi inserita « naturalmente in uno stato completo e formalmente. Tuttavia « abbiamo qualche cosa che si riferisce alla cognizione dei « principî effettivamente, come anche in modo finale e dispositivo in quanto abbiamo naturalmente inserito in noi il *lume* « dell'intelletto agente, per la virtù del quale si fatti principî « si fanno a noi noti immediatamente, conosciuti i termini della « proposizione » (1).

ARTICOLO XXV.

CONCLUSIONE SOPRA ARISTOTELE.

274. L'interpretazione favorevole, che mi sono ingegnato di dare ad alcuni passi di Aristotele, potrebbesi recare ancora più avanti.

Ma sarebbe necessario di premettere l'esposizione di tutto quel sistema, che io credo esser la vera dottrina sull'origine delle idee, per mostrare poscia quanto al medesimo siasi avvicinato quest'uomo, che fu tanto tempo tenuto e dichiarato pel *maestro di color che sanno*.

---

(1) Questo passo trovasi riferito da Domenico di Fiandra nelle questioni che scrisse sopra i Commentari di s. Tommaso ne' libri de' *Posteriori* di Aristotele.

Nello stesso tempo, tenendo conto d'altri passi del medesimo autore, dovremmo riconoscere in esso più altri e non meno gravi difetti; e dopo computato ogni cosa, dovremmo forse conchiudere, che se è maravigliosa la *sottigliezza* del suo ingegno, gli manca però l'*elevatezza* di quello di Platone.

ARTICOLO XXVI.

DUE SPECIE DI DOTTRINA IN PLATONE.

275. Al quale ora è tempo che noi ritorniamo.

Nelle osservazioni fin qui fatte sulla defezione dalla scuola platonica di Aristotele, cercai di mostrare, siccome una delle cagioni di quella fu l'imperfezione onde Platone medesimo presentava le ragioni che il conducevano ad ammettere naturali all'uomo le idee, e la troppa estensione che dava alla sua dottrina, o almeno alla poca precisione scientifica, colla quale la esponeva.

Ora presenterò un'altra cagione di quella costante opposizione che il sistema platonico trovò in tutti i tempi, senza che però una opposizione così lunga e così ostinata il potesse giammai fiaccare e tòrre interamente dalla memoria degli uomini, come si tolgono le opinioni già dimostrate pienamente false e al tutto vane.

Questo fatto del platonismo ha due parti: da un canto una continua oppugnazione contro il medesimo, cresciuta bene spesso a segno da sembrare che quello dovesse intieramente rimanersi prostrato e dimentico: dall'altro, una continua reazione di questa filosofia, mostrante una vita tenace ed inestinguibile. Anche in que' secoli ne' quali i nemici del platonismo furono più accaniti, questo corpo di dottrina non si potè dire che venisse mai condannato con un voto veramente unanime dagli uomini. Mentre molti lo condannavano, si vedea qualche esitazione nella loro stessa sentenza: non la pronunciavano mai con quella sicurezza, onde si pronuncia un giudizio di cui non resta più alcun seme di dubbio: appariva un' incertezza anche in fondo alla coscienza di quelli che lo dichiaravano una ridicola follia: e, quando meno

s'aspettava, rinascevano poi difensori caldissimi della dottrina derisa; contro a' quali alcuni s'indegnavano, perchè il mondo, a parer loro, tornava indietro, invece di obbedire ad essi, e andar avanti. Questa costante protesta di alcuni, che durò nel mondo contro la turba che beffeggiava il platonismo, non si può spiegare, se non supponendo in esso un fondo di verità: come non si può spiegare l'opposizione costante contro il medesimo, senza supporre pure in esso qualche parte falsa od inesatta, o almeno qualche oscurità o mancanza di espressione precisa.

L'oscurità fu rimproverata a Platone (1); e molti dichiarano falso il suo sistema, assicurandovi seriamente di non intenderlo. Ciò che si può asserir con franchezza è questo solo, che l'opposizione maggiore che ebbe Platone, venne da un volgo di filosofastri che lo dipinsero ad un volgo di lettori in quel modo che la loro povera mente se l'era immaginato.

Ma tra questi sofisti plebei, anzichè filosofi, de' quali la Francia sola nell' ultimo secolo diede al mondo forse alcune centinaia, non è per modo alcuno da annoverarsi Aristotele; il quale, se si mise dalla parte opposta al maestro suo, per un po' d'ambizione e d'emulazione, avea però alto ingegno da poter notare, come abbiam detto, nelle platoniche dottrine alcune inesattezze.

276. Ora, senza questa parte imperfetta ed erronea, che esiste nel sistema platonico, concorre a render ragione delle sue varie vicende anche la seguente osservazione.

Distinguonsi negli scritti di Platone due dottrine insieme commiste: una *positiva e tradizionale*, e una *razionale*.

La distinzione di queste dottrine ravvisasi in tutta l'antichità, ed è come chiave che apre l' intelligenza dell'antica filosofia.

(1) Laerzio, dice di Platone, che « suole adoperare varietà di voci, acciocchè le sue opere non sieno intelligibili agl'imperiti ed ai rozzi ». Non credo però d'una eguale verità, sebbene nè pure al tutto falsa, l'altra osservazione di Laerzio, cioè che Platone « usa le voci stesse con significazioni « diverse: e di più adopera voci contrarie per significare la cosa medesima »: questo avviene più in apparenza che in realtà, quand'altri si metta dentro nelle più riposte parti della platonica filosofia.

Aristotele stesso la osserva assai chiaramente; e fa cenno di una divisione di sapienti in due classi, come universalmente ricevuta; alcuni de'quali s'appellavano *teologi*, ed altri *filosofi* si nominavano (1). I teologi doveano esser quelli che s'occupavano in raccòrre le verità, che, comunicate ne' primissimi tempi del mondo da Dio agli uomini, non furono mai interamente perdute, ma tramandate tradizionalmente di generazione in generazione. I filosofi, all' incontro, doveano esser quelli che non istavan contenti alla tradizione e all'autorità, e spesso poco a queste attendevano, ma s'applicavano allo studio della verità dietro la scorta del proprio individuale ragionamento.

Ponendo qualche attenzione ai caratteri distintivi delle due celebri scuole dell'antichità, l'italica e la ionica, mi pare che si rilevi che ciò che fondamentalmente distingue l'una dall'altra, si è l'aver posto l'autor della prima, cioè Pitagora, per base della sua filosofia la *dottrina tradizionale* e *simbolica;* e, all'incontro, l'avere l'autore dell'altra, cioè Talete, messo a base di tutte le sue ricerche il solo raziocinio, e fattone quindi una *dottrina razionale.* Perciò al primo conveniva l'analisi, come al secondo la sintesi; il primo partiva dal tutto e, scomponendo, veniva alle parti, per ritornar sempre al tutto, oggetto de' suoi pensieri: il secondo partìa dalle parti e, componendo, volea pur salire al tutto; ma nell' infinito viaggio egli venia meno e ricadea sempre alle parti, ed eran queste lo scopo solo di sua attenzione che altro non raggiungeva: il primo cominciava da Dio,

(1) *Metaph.* Lib. III, c. II. — Aristòtele si mostrò quasi sempre poco curante della filosofia *tradizionale*, e de' maestri di quella, ch'egli metteva in ridicolo, come si può vedere da questo luogo della sua metafisica; e in parte avea ragione, perchè i rappresentanti della teologia erano i poeti, che l'avevano vestita di tante favole. Può dirsi, che da Anassagora a Platone la filosofia razionale ebbe una tendenza a congiungersi colla tradizionale, la quale si manifestò più che mai in Socrate, e in Platone ricevette il suo ultimo compimento. Aristotele prese il movimento contrario, ritornando un passo verso Talete, ma ritenendo l'influenza della tradizione già ricevuta come ospite dalla filosofia, e basterebbe a dimostrarlo indicare l'opera sua *De cælo.*

e il secondo dalla Natura; il primo viaggiava nelle pure regioni dello spirito, e il secondo invano facea tutti gli sforzi per uscire dalla materia.

Platone congiunse in sè tutt'e due queste maniere di dottrina. Egli può dirsi discendente da Pitagora per la via d'Archita, e discendente ad un tempo da Talete per la via di Socrate.

Ciò che v'avea di buono nella tendenza della scuola pitagorica, era l'intenzione di raccogliere le dottrine salutari conservate dalla società, che Dio nell'origine aveva agli uomini consegnate (1). Ciò che v'avea di buono nella scuola di Talete era l'esercizio attivo della umana ragione.

I viaggi di Platone per raccôrre i pitagorici insegnamenti sono troppo noti. Da Socrate, all'incontro, egli avea appreso il metodo di filosofare, ossia di far uso del proprio ragionamento. E in vero può dirsi che tutta la dottrina socratica non sia finalmente che un metodo di ben ragionare su tutte cose che si presentano alla considerazione nostra: in tal modo ell'era un perfezionamento della intenzione di Talete, il primo che in Grecia abbia preso a pensare da se stesso, lasciando scuola (2).

(1) Nella *Teodicea* (94–124) feci osservare che due cose diede Iddio agli uomini recentemente creati, 1° alcune verità positive; 2° il movimento, mediante la favella, della loro ragione, che non avea modo di moversi liberamente da se medesima, ma dovea esser mossa da qualche principio, stimolo o bisogno esterno. Da queste due cose, ricevute dall'uomo fino da' primi istanti di sua esistenza, come da' lor propri fonti, le due dottrine che ho distinte procedono. Dalle *verità positive* nacque la *dottrina tradizionale*, che gli uomini dovean conservare nella loro memoria con fedeltà; dal movimento della loro ragione nacque la *scienza razionale*, che l'uomo dovea sviluppare col ragionamento, o coll'applicazione de' principî astratti ricevuti nella favella, sia ai dati positivi della rivelazione, sia alle sensazioni che sopra lui faceano gli enti che compongono l'universo materiale. Così ambedue i rami dell'umano sapere si riducono finalmente alla prima causa; vengono da Dio; e l'uomo non vi aggiunge sovente che i propri traviamenti.

(2) Cioè che abbia dato al ragionare un ardimento simile a quello che ne' tempi moderni mostrò di dargli il Cartesio; imponendosi la legge *metodica*

Socrate però non erasi contentato di ridurre a perfezione il metodo di Talete (1): egli fece anche un passo innanzi nell'applicazione del medesimo. Fino ad Archelao, maestro di Socrate, il raziocinio filosofico non s'applicava quasi che alle cose fisiche (2): ci volle più di un secolo (poichè tanto tempo corre

di non voler ricevere nessuna verità dagli altri uomini, prima d'averla sottomessa ad un rigoroso ragionamento. Indi anche le sue cadute, indi l'imperfezione della sua filosofia. Infelice ed impotente umanità! questo era il più nobile sforzo ch'ella faceva colla ragione che la costituisce signora dell'universo: ma questo sì nobile sforzo non le giovava che a rovesciarla in errori, o a costringerla di confessare in sè un'infinita ignoranza!

(1) Si osservi, che il metodo di Socrate è propriamente quello che si conviene all'investigazione della verità, scopo di tutta la filosofia jonica, cioè di una filosofia essenzialmente indagatrice e sagace. Un tal metodo parte dall'osservazione, e dai particolari ascende agli universali. Quelli che hanno bevuto fino dall'infanzia i pregiudizi contro alla filosofia di Platone, perseguitata in tempi prossimi ai nostri, non perchè falsa, ma perchè s'è creduto di vedere ad essa congiunto qualche cosa di elevato e di spirituale, s'immaginano ch'ella segua un metodo di ragionare tutto contrario, e che cominciando dalle ipotesi discenda alla spiegazione de' fatti. La cosa sta appunto in ragione opposta di ciò che ci predicano i filosofi sensisti. Sono questi quelli che dimostrano sempre d'avere, precedentemente a tutti i loro ragionamenti sopra i fatti, concepita in mente una loro ipotesi, e di usar di essa a direzione della loro mente nell'esame de' fatti. Oso dire, senza temere di errare, che, quanto al metodo di ragionare, quello che si trova ne' dialoghi di Platone, è d'una forma infinitamente più rigorosa ed esatta di quello che usa Aristotele. Resterebbe perciò a spiegare onde avvenga, che ai sensisti sembri di aver solo essi il privilegio di osservare la natura e di ragionar bene. Troverebbesi la ragione di ciò in questo, ch'essi hanno prima di tutto preso in mira i risultati delle due filosofie. La loro filosofia non esce dalla materia: la filosofia contraria all'incontro riesce allo spirito. Ma nella mente de' sensisti è precedentemente stabilita l'ipotesi, che lo spirito non sia che un puro sogno, o almeno che ad esso non si possa ragionando pervenire: basta così: ciascuno che ad esso perviene, ha per conseguente il torto, ha un metodo cattivo di ragionare.

(2) Tuttavia il progresso era evidente. Sebbene i discendenti di Talete non professassero che la scienza della natura; il terzo di essi, cioè Anassagora,

dalla filosofia di Taleto a quella di Socrate), prima che questi lo trasportasse dalle fisiche alle cose morali. Per altro, quando Socrate proferiva quella sentenza: « Le cose, che sono sopra « di noi, nulla hanno a fare con noi » (1), mostrava la provenienza delle sue idee: ell'era pur una traccia della scuola jonica, che imponendo all' uomo di trovare la verità solo col proprio pensiero, lo costringeva a muover dalla considerazione delle cose sensibili e naturali, e gli metteva avanti un cammino lento e faticosissimo, pien di pericoli; sicchè il solo passaggio dalle cose fisiche alle morali fu riguardato per un miracolo, e avuto per fondazione d'una nuova scuola; perchè in fatti questo passaggio

---

già s'era scostato dalla materialità del suo maestro Anassimene, e avea sentito il bisogno di porre uno spirito con esistenza da sè: e Socrate giovane avea ascoltato il vecchio Anassagora.

(1) Socrate medesimo si lagnava di Platone come di quello che introduceva nella sua filosofia dottrine straniere, e volea dir quelle che venian da Pitagora. Vedi il Bruckero, *Hist. Phil.* Part. II, c. II. Senofonte altresì accusa Platone « perchè, lasciata la sobria filosofia di Socrate, indagando troppo « curiosamente la natura degli Dei, ambiva gloria di molte cognizioni in« tempestive ed inani, e, preso dall'amore della τερατολογία, e della prodigiosa « sapienza dell'Egitto, e di Pitagora, si rovesciava a cose ridicole quest'ac« cigliato professor di sapienza ».

Tal era la confessione che i più grandi filosofi dell'antichità, come Socrate e Senofonte, facevano dell'assoluta impotenza dell'umanità decaduta! Ciò che aveva di più grande questa creatura, era l'intelligenza: ma questa intelligenza, giunta all'apice di sua perfezione, limitava se stessa, e si proibiva di indagar ciò, che vi avea di più eccellente e di più sublime. E perchè un tal limite? Perchè il risultato ch'essa avrebbe prodotto da cotali indagini, prevedeva essa medesima dover esser probabilmente assai più funesto della stessa ignoranza: chè l'errore è della ignoranza più tristo. Ora questa, che Senofonte chiamava *sobrietà* della filosofia di Socrate, è pure una grande umiliazione per l'umanità! la ribellione dell'uomo dal Creatore ha ridotto non solo l'individuo, ma la specie medesima a tale, che tutto ciò che potè il suo genio abbandonato a se stesso in tutta l'antichità, si fu di convertire l'ignoranza in una virtù, e di racchiudere l'universa sapienza nel detto: « Questo io so, di nulla sapere ».

non s'era fatto, nè si potea fare per gradi; ma si fece per salto, cioè mediante un uomo al tutto straordinario, quale fu Socrate; il quale non veniva condotto a ciò dal suo consiglio, ma trascinatovi dagli evidenti bisogni della società più adulta: per la quale, troppo povera e fredda era ormai resa la jonica filosofia; chè più cresce la società, e più ella manifesta il bisogno di verità morali per esistere: e dopo un tanto sforzo di un tanto ingegno, per passare nella sfera delle morali dottrine, si mostrò egli medesimo, Socrate, sono per dire, così lasso e così spossato, che si fermò nel cammino: e per non formare una filosofia di un peso insopportabile alle forze umane, si consigliò di cacciarne le ricerche fisiche, e di tener lontane da quella, il più che per lui si poteva, le speculazioni metafisiche, che oltre i bisogni dell'uomo a lui parean sollevarsi.

277. Platone dunque ne' suoi libri pose de' ragionamenti filosofici, e loro aggiunse delle dottrine positive e tradizionali. Ma queste seconde non poteano essere che alterate: il popolo, nel quale si trovavano sparse, non è giammai il custode fedele di una dottrina: giacchè non può far due volte la narrazione di un avvenimento, senza che v'aggiunga o sottragga, esageri o impicciolisca, secondo lo stato della sua fantasia mobilissima e delle sue passioni troppo incostanti.

Tuttavia queste popolari dottrine, rese strane e maravigliose mediante gli assurdi, giovavano ancora a Platone per adornare la sua eloquenza impareggiabile, in cui ponea tanto studio, e con essa ad insinuarsi via più facilmente dentro agli animi stessi de' molti. Ma intanto le favole, mescolate co' raziocinî filosofici, e quasi chiamate malavvedutamente in soccorso di questi, furono una cagione della guerra sollevata contro al platonismo; e diedero occasione di credere che tutto quel sistema fosse atterrato, per chi potea mostrare assurdi e falsi questi accessorî appoggi, di cui Platone, umano menzognero anch'egli, lo fiancheggiò e fornì, confidente pur troppo di far l'impossibile, cioè di piacere nel medesimo tempo a' savi ed alla società corrotta nella quale egli vivea.

La distinzione tra queste due specie di dottrina mostrasi assai manifesta nel *Menone* appunto, e nell'argomento nostro dell'origine delle idee. Poichè, presentata la difficoltà che abbiam tocca di sopra circa l'origine delle idee, cioè che, per trovare qualche verità che l' uom cerca, conveniva averne qualche nozione preconcepita, che altramente non si potrebbe riconoscer per quella che si ricerca, in essa abbattendosi; Platone non si contenta di sciòrla pure cól ragionamento, ma chiama in soccorso la dottrina positiva e favolosa.

La separazione di questa seconda specie di dottrina da quella prima si ha manifesta nelle parole stesse di Platone. Quando egli spone la prima dottrina, al suo solito vien ragionando; quando entra nella seconda, ferma di subito il ragionamento, e ricorre ad autorità d' un ordine più elevato.

« Questo, dice *Socrate*, io l' ho inteso, tempo fa, da uomini « e da donne perite delle cose divine ».

A cui *Menone*: » Quale fu il loro sermone? »

Socrate: « Vero, per quanto a me sembra, e molto eccel- « tente ».

Menone: « Dimmelo, io te ne prego; e chi mai fùr cote- « storo? »

Socrate: « Quelli che affermaron tal cosa furono uomini santi « e donne sante, e tutti quelli che diedersi mai cura di saper « rendere buona ragione delle professate dottrine. Oltre di que- « sto, Pindaro, e tutti gli altri quanti ve n' ha di divini poeti, « ci tramandarono alcune altre cose, le quali, attendi di grazia « se a te sembrino vere. Sostengono essi che l'animo dell'uomo « sia immortale; e talora lui partirsi di qui; il che vien detto « morire; talora qui di nuovo tornarsi; ma perire non mai. « Il che è cagione ch'essi ci avvertano di dover noi menare « una vita santissima. Perocchè a quelli che pagarono già le « pene dell'antica miseria a Proserpina, questa ridà l'anima ogni « nov'anni, e su al sole li rimanda, fino a che diventano re forti « per gloria, per sagacità, per sapienza. Appresso poi quelli si « appellano tra gli uomini, eroi santi. Chè essendo immortale

« l'animo, e andato e tornato più volte di questa ed in questa
« vita, e avendo per tal modo iteratamente vedute le cose che
« sono di qua e di là oltre, e tutte percepitele, null'altro final-
« mente ad imparare gli rimane. Il perchè non fa meraviglia
« se l'uomo si possa risovvenire di tutto ciò che appartiene
« alla virtù, e ad altre cose, giacchè un tempo l'ebbe cono-
« sciute. Conciossiachè la natura tutta è congiunta seco mede-
« sima, e a sè consonante; ed avendo l'animo tutte cose appa-
« rate, niente gl' impedisce che, conducendo noi nella memoria
« dell' uomo una qualche cosa (il che chiamiam disciplina),
« anche l'altre cose tutte egli richiami, se pure egli è così co-
« stante nelle sue indagini, che non s'affatichi, nè stanchi. Il
« perchè cercare ed imparare è una reminiscenza » (1).

Nel qual passo è chiaro come Platone chiamasse la scienza tradizionale, guasta com'era dalle favole popolari e poetiche, in sostegno del suo sistema sulle idee: giacchè ammettendo egli queste innate, la maggior parte non giungeva a concepire un modo nel quale potessero esistere nella mente degli uomini prima dell'esperienza de' sensi, e d'onde fosser venute. Fu ad agevolare l' intelligenza popolare, che Platone usò una favola adattata alla popolare intelligenza; e questa favola, di cui vestì il suo sistema per renderlo più ricevuto, fece il contrario effetto e nocque sommamente al medesimo in altri tempi; chè i tempi distruggono le falsità, e insieme con queste cadon talora per alcuno spazio le verità medesime, che a quelle con un provvedimento fallace si sono congiunte, in fino che queste da quelle non ven-

(1) Ho osservato più sopra che Platone credette esser necessario di ammettere innate nell'uomo tutte le idee, perchè egli non s'era avveduto distintamente come l'una s' ingenera e fluisce dall'altra. In questo passo di Platone apparisce ch'egli ha veduto un collegamento delle idee, ed una loro dipendenza scambievole; ma se egli conobbe avervi tra le idee una qualche colleganza, che gli bastò a spiegare l'*associazione* e la *reminiscenza* delle medesime, non conobbe però quella colleganza abbastanza da poter dedurne la formazione di tutte da una sola prima *idea madre*.

gano interamente divise e fatte stare da sè: poichè è quando la verità si trova priva di tutt'altri sostegni, ch'ella dura immobile.

Veramente altro è la spiegazione favolosa che dà Platone del modo onde nell'anima umana sono introdotte le idee; e altro è il suo sistema filosofico condotto e stabilito mediante ragionamenti puramente razionali. All'incontro i maggiori avversarî di Platone soglion muovere il campo contro la parte favolosa del platonismo, e dimostrar gratuito, falso ed empio che le anime umane, prima d'entrar ne' corpi, sieno state nelle stelle, ed indi più volte venute quaggiù, e colassù tornate, dove pur, morendo i corpi, scarcerate ritornino, e di ciò conchiudono il sistema di Platone essere un vano sogno, ed una irreligion da fuggirsi (1): quasichè quel sistema consistesse in quell'accessorio che Platone v'aggiunse per adornarlo, a suo credere, e renderlo più attraente alla immaginazione del popolo, e principalmente in quel fantastico, in mezzo del quale scrivea.

CAPITOLO II.

LEIBNIZIO.

ARTICOLO I.

LA DIFFICOLTÀ NELLA SPIEGAZIONE DELLE IDEE FU VEDUTA DAL LEIBNIZIO.

278. Il Leibnizio, uomo fornito d'animo bello e ragionevole, e di uno spirito pien di conciliazione, trovandosi dissenziente dal Locke, in vece d'accrescere ed esagerare la divergenza della sua opinione, prese coll'avversario un atteggiamento il più amichevole e generoso; ed accostandosi a lui il più che potè, gli si

(1) Non così i padri della Chiesa, massimamente s. Agostino. Questi separa ciò che è erroneo in Platone, e favoloso, da ciò che è filosofico, ed anche vero. Solamente la prima parte da s. Agostino è combattuta coll'autorità della fede cristiana; sulla parte filosofica egli ragiona. Oppone armi eguali ad armi eguali: abbatte la favola colla rivelazione, e tratta la parte razionale col ragionamento.

trovò a fronte in quella posizione, nella quale due uomini di sentir diverso dovrebbero sempre trovarsi, ove non occupasse il loro animo l'ostilissima vanità, ma li movesse un sincero desiderio d'intendersi, e di conseguire insieme il vero.

Feci già osservare (235), che fino che il Locke dice: « Io ammetto nell'uomo una facoltà di pensare, una facoltà di passare dalle sensazioni alle idee, e quindi di formar de' giudizî e de' raziocinî »; egli non può essere ragionevolmente contraddetto da persona, se non fosse per picca o per gara di contraddirgli. Bisogna dunque partire da questa sua opinione, come da un punto di comune consentimento accordato, e quindi condurre l'avversario ad una ricerca più innoltrata; cioè a cercare: « in che modo questa facoltà di pensare debba esser formata, acciocchè ella eseguir possa le operazioni che il Locke medesimo le attribuisce »; e a vedere se sia forse necessario l'ammettere come ad essa essenziale qualche cosa d'innato per guisa che da ciò quella facoltà appunto debba ricevere l'esser suo. Per tal modo, in luogo di ribattere il Locke nel principio generale del suo sistema, non si fa che invitarlo a trarre più innanzi le indagini sue sull'umano intendimento: e da questo lato lo prese il Leibnizio, con una gentilezza pari alla verità ed alla forza.

279. Ne' *Nuovi Saggi* ch'egli scrisse sull'*Intendimento umano*, e che furono pubblicati solo dopo la sua morte, Filalete, che difende il sentimento del Locke, concede a Teofilo, sotto il qual nome si nasconde lo stesso Leibnizio, che innata sia nell'uomo la potenza di pensare: al che questi non oppone nulla, ma gli fa solo osservare che: « le vere potenze non sono mai delle semplici possibilità, e c'è sempre in esse della tendenza e dell'azione » (1).

E perchè il Locke riponeva la potenza di pensare in una facoltà di riflettere sulle proprie sensazioni, e sulle operazioni del-

(1) Liv. II, ch. I. Questa osservazione del Leibnizio è qualche cosa, ma non è tutto: la *tendenza all'azione* non esce dal *soggettivo*: il grand'uomo non pervenne fino all'*oggetto*.

l'anima, il Leibnizio si fa con lui, ed entra bellamente ad analizzare questa facoltà della riflessione; ed analizzandola, trova che l'ammetterla non era ancora un contraddire alla teoria delle idee innate sanamente intesa, ma piuttosto un avvicinarsi ad essa.

« Forse che il valoroso nostro autore (così il Leibnizio, par-
« lando del Locke) non si allontana gran fatto dal mio senti-
« mento. Chè, dopo aver egli adoperato tutto il primo libro della
« opera sua a rifiutare i lumi innati, presi in un certo senso,
« confessa poi, al cominciamento del secondo e in progresso,
« che le idee, che non hanno l'origine loro dalla sensazione,
« venir debbono dalla riflessione. Ed ora la riflessione non è
« poi altro che un'attenzione data a ciò che è già in noi, ed
« i sensi non ci danno punto ciò che noi portiamo con noi.
« Ciò posto, non si può egli affermare che nello spirito nostro
« v'ha molto d'innato, giacchè noi siamo innati a noi stessi,
« per così dire? e che in noi v'ha essere, unità, sostanza, du-
« rata, cangiamento, azione, percezione, piacere, e mille altri
« oggetti delle nostre idee intellettuali? Ora, essendo questi og-
« getti immediati e presenti sempre al nostro intelletto; sebbene
« non possano essere ogni stante appercepiti (1), a cagione dei
« nostri bisogni: perchè meravigliarsi che noi diciamo queste
« idee essere in noi innate con tutto ciò che da esse dipende? (2)

(1) Il Leibnizio distingueva la *percezione* dall'*appercezione:* colla prima voce esprimeva una modificazione dell'anima nostra, di cui non siamo consapevoli a noi medesimi; colla seconda esprimeva una modificazione di cui siamo consapevoli.

(2) In questo passo io voglio unicamente far vedere da che lato il filosofo tedesco pigliò il suo avversario. Per altro parmi che il Leibnizio pecchi in questo, ch'egli usa in diversi significati l'espressione d'*idee innate*. In fatti, nel passo che qui riferisco, per *idee innate* si verrebbe unicamente ad intendere la materia delle idee, ovvero delle idee acquisite fino dal primo istante della nostra esistenza; giacchè viene a dire il Leibnizio: 1° la materia delle nostre idee la portiamo con noi; 2° portiamo pure con noi fino dal primo istante del nostro esistere, l'intelletto: 3° questo non può stare

« Io feci uso anche del paragone tolto da un pezzo di marmo
« venato, anzichè di un pezzo di marmo netto, o delle tavole
« vuote, che si suol dire *tabula rasa* appresso i filosofi; perchè,
« se l'anima somigliasse a queste tavole vuote, le verità stareb-
« bero in noi come la statua d'Ercole sta in un marmo che
« fosse al tutto indifferente a ricever questa od un'altra figura.
« Ma dove nel marmo v'avessero delle vene che vi tracciassero la
« statua d'Ercole meglio che altre forme, quel marmo sarebbe
« a quella figura determinato, ed Ercole si potrebbe dir trovarsi
« in esso siccome innato, in qualche modo, sebbene egli biso-
« gnerebbe pur del travaglio a discuoprir quelle vene, e nettarle,
« e scagliar via tutto il superfluo che impedisce di riuscir fuori
« la statua. Ed è così, che le idee e le verità sono innate in
« noi, siccome inclinazioni, disposizioni, abitudini, o virtualità
« naturali, e non già siccome azioni; quantunque queste vir-
« tualità sien pur sempre accompagnate di qualche azione so-
« vente insensibile, che a quelle risponde » (1).

---

inattivo, avendo manifestamente la sua materia presente. Forz'è dunque che dal primo istante nel quale egli esiste, riceva ancora tutte queste idee. Ma all'incontro in molt'altri luoghi il Leibnizio per *idee innate* sembra intendere idee essenziali all'intelletto medesimo, senza le quali non si potrebbe avere pure il concetto dell'intelletto; e qui medesimo poi le descrive come virtualità attive dell'intelletto. Ora il non iscambiare questi diversi significati è pur necessario: chè si confondono più questioni insieme coll'adoperare i vocaboli in più sensi. Di vero è una questione assai diversa il cercare se v'abbiano delle *idee innate* in un senso, o se v'abbiano delle *idee innate* in un altro senso. Il cercare se tostochè esiste l'intendimento nostro, egli abbia altresì una materia sulla quale esercitarsi, e così formarsi tosto delle idee, sebbene non ci sia assurdo nell'immaginarnelo anche privo di esse, almeno per una astrazione, ella è una questione che riguarda più il fatto che altro: il cercare all'incontro se l'intendimento non sia che l'intuizione di qualche idea egli medesimo, e la potenza di far uso di essa idea per ragionare, sicchè il negar le idee sia un negar l'intendimento, è una questione che non versa sul fatto, ma sulla natura dell'intendimento.

(1) *Nouveaux Essais* etc., Avant-propos.

E più innanzi tocca il medesimo suo sentimento con queste altre parole: « Mi si obbietterà questo assioma ricevuto da' filo- « sofi, che *niente v' ha nell'anima che non venga da' sensi.* Ma « bisogna eccettuarne l'anima stessa e le sue affezioni: *Nihil « est in intellectu, quod non fuerit in sensu; excipe: nisi ipse « intellectus.* Ora l'anima racchiude in sè l'essere, la sostanza, « l'uno, il medesimo, la causa, la percezione, il ragionamento, « e tante altre nozioni che i sensi non avrebbero potuto som- « ministrare (1). Ciò s'accorda assai coll'autor nostro del « *Saggio* (il Locke), che cerca dedurre buona parte delle « idee dalla riflessione che fa lo spirito sulla sua propria « natura » (2).

Da' quali luoghi vedesi assai bene, come il Leibnizio sentì, in un modo alquanto confuso, la proposta difficoltà, cioè che una facoltà di pensare, priva al tutto di qualunque nozione, dovea essere una contraddizione, come a dire una facoltà senza facoltà, una potenza che non è potenza. Il solo ammettere una potenza di pensare innata, un intelletto innato (egli viene a dire al Locke), è già un ammettere, intendendo ben addentro ciò che sia un intelletto, qualche nozione o idea innata, mediante la quale l'anima intellettiva possa esercitare il poter suo sulle ricevute sensazioni e su di se stessa (3).

---

(1) Nè pur questo ragionamento del Leibnizio è abbastanza esatto: chè se qui parla dell'idea dell'*essere,* della *sostanza* ecc. in universale, l'anima nostra non potea punto somministrarla al nostro intendimento meglio de' sensi; giacchè anche l'anima è un ente, una sostanza ecc. particolare, come i corpi: quindi la *sostanza in universale,* oggetto dell'intendimento, ha qualche cosa che non si trova nè nei corpi, nè nell'anima, e questa è la sua *universalità.*

(2) *Nouveaux Essais* etc., Liv. II, ch. I.

(3) Ne' passi recati dal Leibnizio c'è anche questo sentimento da noi trascelto come il meglio di essi, sebbene egli ci sia confusamente espresso, poichè mescolato con altri.

ARTICOLO II.

L'ANALISI DELLE POTENZE IN GENERE, E NON L'ANALISI PARTICOLARE DELLA POTENZA INTELLETTIVA CONDUSSE IL LEIBNIZIO ALLA COGNIZIONE DELLA DIFFICOLTÀ.

280. Ma sebbene il Leibnizio coll'acutezza della sua mente siasi avveduto che non sarebbe possibile di spiegare in che modo l'anima pensar potesse, se non s'ammetteva in essa qualche cosa d' innato; tuttavia egli non era venuto alla cognizione di questa verità da una accurata analisi da lui fatta sulla natura della potenza intellettuale; ma deducea questo da un principio assai speculativo, dalla natura cioè comune di tutte le potenze ch'egli s'avvisava d'avere ben conosciuto.

« Mi si risponderà », egli dice in un luogo, « che questa « tavola rasa de' filosofi viene a dire che l'anima non ha na- « turalmente e originariamente che delle facoltà nude. Ma le « facoltà senza qualche atto, in una parola, le pure potenze della « scuola, non sono che finzioni che la natura non conosce punto « e che non s'ottengono se non mediante delle astrazioni che « fa la mente. Poichè dove si troverà mai nell'universo una fa- « coltà che restringasi nella potenza sola, senza esercitar mai « verun atto? (1) Egli vi è sempre una disposizione peculiare

---

(1) L'alta stima che ho del Leibnizio mi fa essere con lui severo: ogni negligenza del suo ragionamento merita di notarsi, acciocchè apparisca per quanto poco d'inavvertenza s'introduce l'errore, e come l'errore, per piccolo che sia ed appena osservabile, è fecondo sempre d'una prole simile a lui, che in una mente più conseguente, più celere si sviluppa.

Qui dunque il Leibnizio, dopo aver detto che le facoltà nude non sono che un'astrazione, ricorre al fatto, dicendo che in tutto l'universo non c'è una potenza oziosa, cioè che senz'alcun atto rimanga, e in istato di nuda e pura potenza. Questo è un passaggio troppo rovinoso: egli parlava della natura delle potenze considerate in se stesse, e affermava la loro natura esser tale da dovere aver sempre congiunto un qualche atto; era una speculazione metafisica: se sia *possibile* una potenza priva di qualunque atto; eravamo nel mondo delle possibilità. Ora, a provare che non è possibile,

« all'azione, e ad un'azione meglio che ad un'altra. E, oltre la
« disposizione, c'è una tendenza all'azione, anzi un numero in-
« finito di tendenze in ogni momento, in ciascun soggetto, e
« queste tendenze non sono giammai senza qualche loro effetto.

---

l'appellarsi al fatto, chiedendo: « in che parte dell'universo mi si mostrerà una potenza priva di atto? », è un trarsi fuori del primo discorso, un discendere nel mondo delle realità, un appellarsi all'esperienza per provare ciò che è possibile e ciò che non è possibile. Ma l'esperienza non attesta se non ciò che è, e non è, non addita che i fatti: ella non vale perciò a determinare ciò che può essere. E quand'anche valesse a ciò, chi potrà veramente affermare o negare per via d'osservazione, che in tutto l'universo non si trovi una pura potenza, la quale non si resti in questo stato di pura potenza almeno un solo istante, se questa è possibile? chi potrà esaminarle tutte, sottometterle tutte all'osservazione, in tutti gl'istanti di loro esistenza? Dalle osservazioni che si facessero intorno a ciò, non s'indurrebbe al più, che un argomento conghietturale d'analogia, e questo a provare un fatto generale sì, ma non ancora d'assoluta necessità. Ora il mescolare appunto i due mondi, il reale e il possibile, è frequente nel Leibnizio. E perchè una tale confusione è di gran conseguenza nella sua filosofia, non rincresca che io rechi un altro suo passo, dove si scorge la stessa congiunzione di ciò che è di *fatto* con ciò che è *possibile*, e chiamato quello a provar questo. In un luogo dunque egli dice: « Io sostengo che naturalmente una sostanza non potrebb'essere senza azione »; e dopo ciò immantinente soggiunge: « e che non ci hanno nè pur dei corpi senza movimento » (*N. Essais* etc., Avant-propos). Ora la prima di queste due proposizioni è astratta; ma la seconda, parlando de' corpi, fassi concreta, e quindi non è una proposizione *necessaria* com'è la prima. S'egli si fosse accontentato di dire, che i corpi devono agire perchè sono sostanze; provato che sono sostanze, e che ogni sostanza deve agire, tutto sarebbe stato provato. Ma dire che tutti i corpi si muovono, soggiungendo: « L'esperienza « già mi favorisce, e non è d'uopo che consultare il libro dell'illustre signor « Boyle contro il riposo assoluto, per essere persuasi (*ivi*) » questo è un ri- « correre a ciò che si fa nel mondo reale, per determinare i rapporti stabili « ed eterni del mondo ideale.

Tanto più ciò è osservabile, che talora nelle idee del Leibnizio si manifesta un circolo vizioso. Così per provare il fatto che l'intendimento pensi sempre, ricorre alla necessità che ogni potenza abbia un qualche suo atto,

« L'esperienza è necessaria, io lo confesso, affinchè l'anima « venga determinata a tale o a tal pensiero, e si accorga delle « idee che sono in noi: ma io non vedo punto, come l'espe« rienza e i sensi possano darci delle idee. L'anima ha essa « delle finestre? rassomiglia essa a delle tavolette? è ella come « della cera? egli è chiaro che tutti quelli che pensano in tal « modo dell'anima, la rendono in fondo corporea » (1).

281. Così il Leibnizio nota il pericolo di tutte queste analogie, colle quali si suol favellare dell'anima; ed è appunto mediante tali similitudini, che i Lockiani s' ingegnano di spiegare il loro sistema: sebbene dopo di ciò pretendono seriamente di essere sol essi quelli che serbano un metodo di ragionare severo e rigoroso; e tutti i loro avversarî all'incontro, sostituire l'immaginazione al ragionamenento; e questo non per altro se non perchè dissentono da essi, e perchè non vogliono starsi contenti a quelle analogie sensibili di cui i Lockiani fanno uso, senza inquietarsene. E pure, escluse cotali grosse analogie, (così viene a dire il Leibnizio) delle finestre dell'anima, della cera, della tavoletta rasa, e considerata l'anima qual'è come una mera potenza di pensare; voi, badando attentamente, vedrete che forz'è dare ad essa un qualche atto, chè non c'è potenza di sorte senza un suo atto; ed ora se quest'atto dee esser conforme alla potenza di cui egli è, conviene che l'atto della facoltà di conoscere abbia seco qualche specie di cognizione, qualche nozione o idea innata che formi di quello il termine e l'oggetto. In tal modo l'argomento, pel quale il Leibnizio riconosceva la necessità d'ammettere

---

ricorre al fatto, e dice: l'esperienza mostra che non vi sono potenze nella natura senza azione: quando la questione: « se l'intelletto pensi sempre », così posta, è appunto la questione se ci sia nel fatto una potenza priva talora d'ogni suo atto.

Onde nasca che nella mente del Leibnizio il mondo *ideale* ed il mondo *reale* non sieno abbastanza distinti, noi lo vedremo in progresso: vedremo che la natura stessa della sua filosofia lo portava a non fermare bastevolmente una sì importante distinzione.

(1) *Nouveaux Essais* etc., Liv. II, ch. I.

qualche cosa d' innato nello spirito umano, somigliava a quello onde Aristotele provava, che nell'uomo, a volere spiegare l'origine delle cognizioni, era necessario ammettere un *intelletto agente*, cioè un intelletto che fosse originariamente e naturalmente in atto. « Una percezione non nasce naturalmente che da un'altra « percezione, come il moto non nasce naturalmente che dal « moto »: così il Bruckero espone la dottrina leibniziana con parole che parrebbero uscite dalla bocca stessa di Aristotele (1).

ARTICOLO III.

IL LEIBNIZIO VEDE IMPERFETTAMENTE LA DIFFICOLTÀ, PERCHÉ LA DEDUCE DA PRINCIPÎ TROPPO GENERALI.

282. Tuttavia questa differenza corre tra Aristotele e il Leibnizio, che il primo pervenne a conoscere la necessità del suo intelletto agente, dall'avere scrutato la potenza particolare di conoscere, e non aver saputo trovar modo da spiegare come ella formi le idee attuali, s'ella medesima non fosse in atto fino a principio: mentre il secondo conobbe la necessità di dare qualche atto primitivo all'intelletto, dall'avere esaminato la natura delle potenze in genere; le quali, secondo lui, doveano trovarsi sempre fornite di un qualche atto, acciocchè fosser potenze.

Ma il dedurre la necessità d'ammettere qualche nozione innata dalla natura della potenza in generale, come fece il Leibnizio, è un prender la cosa da tropp'alto, e non un farsi da vicino alla questione: « se la formazione delle umane cognizioni esiga qualche cosa d'innato per potersi concepire e spiegare »; nè un entrarvi dentro ne' visceri, ma un volerla superare con un principio estrinseco ad essa, senza vedervi il fondo; il che è maniera assai pericolosa e fu cagione, come vedremo, delle imperfezioni del sistema leibniziano. Il Leibnizio dunque vide la difficoltà, ma solo in modo generale: vide che la formazione delle idee esigeva qualche idea precedente; ma nol vide in quella maniera propria e particolare, nella quale io ho presentata questa

(1) Period. III, Part. II, Lib. I, c. VIII.

esigenza: non vide, almeno chiaramente, che la facoltà di formare le idee dovea essere una facoltà che presupponeva antecedentemente qualche idea, coll'aiuto della quale ella si formasse i giudizî, e, mediante i giudizî, tutte le altre idee.

ARTICOLO IV.

SOLUZIONE LEIBNIZIANA DELLA DIFFICOLTÀ.

283. Ecco dunque i placiti leibniziani:

I sensi non possono produrre le percezioni primitive dell'anima: impossibile cosa è che il corpo abbia qualche azione sull'anima (1): è impossibile che un ente creato qualunque operi con una vera azione in altro ente creato: e che la potenza di questi enti esca dalla propria sfera, cioè colla sua azione esca di sè ed entri in altri enti: tutte le mutazioni, alle quali un ente soggiace, non procedono dunque che da un principio interiore a lui, il quale contiene l'efficacia di svolgersi in una serie determinata di mutazioni: queste essendo dall'Ente supremo armoneggiate per certe leggi stabili fatte consonanti alle mutazioni degli altri enti, credesi dagli uomini che le une sieno cagione delle altre a cui precedono stabilmente, ed effetti di quelle a cui stabilmente succedono; mentre non sono realmente che coesistenti: cotal era la dottrina della celebre *armonia prestabilita.*

---

(1) E ciò non per la natura diversa essenzialmente del corpo e dell'anima, mentre il corpo non era pel Leibnizio che una unione di monadi semplici aventi ciascuna le lor percezioni, sicchè in un senso le chiama talora altrettante anime. La ragione perchè escluse l'impulso fisico, non fu altra che lo stesso principio generale da lui fermato, che « nessun ente creato poteva avere un'azione reale sopra qualche altro ente e produrvi una mutazione », e che tutte le mutazioni doveano nascere in ogni ente da un principio interiore al medesimo: quest'era il concetto della *potenza* d'agire che s'era formato il Leibnizio. Tuttavia egli pare dimenticarsi talora di questo suo principio generale, fondamento di tutto il sistema, e fermarsi nella disparata natura del corpo e dello spirito.

Il principio, che tutte le mutazioni, a cui un ente soggiace, non vengono che da una forza interiore al medesimo, che si sviluppa e si spiega in una serie determinata di movimenti, applicavalo il Leibnizio a dichiarare l'origine delle idee, le quali alla nostra mente successivamente si rappresentano siccome una serie di modificazioni o mutamenti che in essa avvengono.

Il nostro filosofo immaginò dunque che le idee tutte fossero già nella mente nostra ab origine, e per natura della medesima, ma in un modo insensibile, sicchè noi non n'avessimo coscienza alcuna; e le chiamò generalmente *percezioni*, distinguendole dalle *appercezioni*, che erano pur le idee, ma dopo già sorta la coscienza delle medesime.

284. Egli dunque diceva che l'idea è cosa dal pensiero diversa, e quindi ch'ella può trovarsi nell'anima senza un attuale pensiero, o sia senza un atto dell'attenzione dell'anima su di essa idea: « Affinchè le cognizioni, idee, o verità sieno nel no« stro spirito, egli dice, non è già necessario che noi abbiamo « alcuna volta attualmente pensato ad esse: non sono che *abi« tudini* naturali, cioè a dire, disposizioni e attitudini attive e « passive, e più che *tabula rasa* » (1). A cui il lockiano Filalete, facendo la solita obbiezione: « Ma non è egli vero che « l'idea è l'oggetto del pensiero? » così risponde il nostro Teofilo: « Io l'accordo, purchè voi aggiungiate ch'egli è un oggetto « immediato, interno, e che quest'oggetto è un'espressione della « natura o delle qualità delle cose. Se l'idea fosse la forma del « pensiero, essa nascerebbe e cesserebbe col pensiero attuale che « a lei corrisponde; ma essendo l'oggetto di lui, ella potrà essere « anteriore e posteriore ai pensieri (2). Gli oggetti esterni sen« sibili non sono che mediati, perchè essi non saprebbero agire « immediatamente sull'anima. Si potrebbe dire che l'anima stessa « è il suo oggetto immediato interno: ma ciò è in quanto ella

(1) *N. Essais* etc., L. I.

(2) Se si riserba la parola *pensiero* a indicare un atto riflesso, sono d'accordo; ma *idea* senza *intuizione* non concepisco.

« contiene le idee, ovvero ciò che corrisponde in essa alle cose:
« poichè l'anima è un piccolo mondo, dove le idee distinte sono
« una rappresentazione di Dio, e dove le confuse sono una rap-
« presentazione dell'Universo » (1).

285. In tal modo il Leibnizio ammetteva due cose innate nel-l'anima; 1° le idee insensibili di tutte le cose; 2° certi istinti, mediante i quali noi veniamo mossi a riflettere sull'idee stesse, a pensarle attualmente, e così a ricevere la coscienza o l'appercezione delle medesime; e questi istinti, essendo diversi in ciascun uomo fino dalla sua origine, producono in ciascun uomo una serie di pensieri diversi, giacchè servono a determinar ciascun uomo a riflettere anzi su queste che su quelle tra tutte le idee innate che nel fondo del suo spirito si ritrovano: « Egli è ben
« necessario, diceva, che in questa moltitudine delle cognizioni
« nostre noi siamo determinati da qualche cosa a richiamar
« l'una idea più tosto che l'altra; chè egli è impossibile di
« pensare distintamente in una sola volta a tutto ciò che noi
« sappiamo » (2). Insomma egli immaginava ciascuna idea quasi direi come una piccola potenza a parte, come un ente fornito della virtù d'inclinare la mente a sè: e per questo spesso chiama le idee anche istinti, attitudini, disposizioni ecc., quasi a gara volessero acquistare nella mente uno stato più lucido, e risvegliarsi producendo di sè nell'uomo un'attuale coscienza: il perchè, variando l'attività di questi istinti ne' vari uomini, succeder dovea ch'essi venissero internamente incitati ad un pensiero

(1) *N. Essais* etc. L. II, c. I. — In questo luogo il Leibnizio dice che l'anima è oggetto dell'intelletto in quanto contiene le idee, perchè le idee sono l'oggetto prossimo dell'intelletto. D'accordo: ma questo è ben altro, che il dire, come dice altrove, che l'intelletto si forma le idee dell'essere, della sostanza ecc., perchè percepisce l'anima che è tutte queste cose. In questo secondo caso l'anima è l'oggetto reale dell'intelletto, come sono suo oggetto tutte le cose corporee delle quali egli ha cognizione. Il mescolare queste cose diverse è una inesattezza frequente nel nostro filosofo.

(2) *N. Essais* etc., L. I, c. I.

anzichè a tutt'altri, cioè a riflettere attualmente a certe, piuttosto che a tutt'altre idee (1).

Così il Leibnizio faceva uscir le idee dal fondo dello spirito nostro. Ma vediamo ancora per qual modo egli spiegasse come le une s'inchiudessero nell'altre, e come avveniva che noi potevamo passare alla coscienza distinta di nuove idee col solo sviluppamento di una idea sola.

ARTICOLO V.

COME LE IDEE INNATE DEL LEIBNIZIO POSSANO VENIR TUTTE SUCCESSIVAMENTE AD UNO STATO LUMINOSO.

286. Primieramente richiamisi un altro principio leibniziano, tratto dalle meditazioni sue sulla natura delle potenze in genere. Egli non sapea concepire altre potenze nè altri enti, che al tutto semplici, cioè privi di parti.

Ma, dovendo esser questi tutti diversi tra loro, egli non potea immaginare in enti semplici altra diversità fuori che di percezioni.

Dava dunque a tutti questi suoi enti semplici, ch'egli chiamava *monadi*, delle percezioni, sebbene non a tutti dava l'aver coscienza delle medesime.

287. Ciò premesso, ecco il nesso originario delle idee in un'anima umana.

A prima giunta ella avea le idee di quegli enti semplici o monadi, onde si componeva e risultava il suo corpo, le quali noi possiamo nominare *A*, *B*, *C*, *D*, ecc. Ma come l'anima può avere l'idea di *A*, se non rappresentandosi tutte le percezioni dell'*A* medesima, giacchè queste percezioni sono quelle che determinano ed individualizzano l'*A* stessa? L'anima dunque, percependo *A*, percepiva tutte le percezioni di *A*.

Ora supponiamo che le percezioni di *A* sieno quelle delle monadi *a*, *b*, *c*, *d*, ecc. Dunque quell'anima, che ha la rappresentazione di *A*, ha inclusa ancora necessariamente la rappre-

(1) « Ogni sentimento è la percezione di una verità, e il sentimento naturale è la percezione di una verità innata ben sovente confusa ». *N. Essais* etc., L. I, c. II.

sentazione dell'altra serie di monadi *a*, *b*, *c*, *d*, ecc. Si faccia lo stesso ragionamento di *B*, *C*, *D*, ecc. in particolare. Dopo di ciò, ripetasi il discorso stesso rispetto *a*, *b*, *c*, *d*, ecc. in particolare. In vero ciascuna di queste monadi ha la percezione ella pure di altre monadi; dunque, percependo ad *a*, *b*, *c*, *d*, ecc., si percepiscono altresì chiuse in esse quelle monadi, delle quali esse hanno la rappresentazione. È facile dopo ciò a vedere che con sì fatta maniera di ragionare si può pervenire a trascorrere le monadi tutte dell'universo; e che le percezioni di queste monadi son racchiuse le une nell'altre, a quella guisa che i semi sembrano star gli uni negli altri ravvolti e incartocciati indefinitamente. Quindi l'anima, che percepisce *A*, *B*, *C*, ecc. percepisce in queste tutto l'universo; e quest'è la rappresentazione dell'universo che il Leibnizio attribuiva a tutte le monadi sue, dalla quale rappresentazione emergevano poi a maggior luce quelle percezioni che avevan più d'efficacia istintiva, o di forza di rapire a sè l'attenzione dell'anima, e farsi, quasi direi, da essa singolarmente osservare (1). E una tale rappresentazione dell'universo, che il Leibnizio chiamava lo *schema* della monade, doveva (come s'intende da quanto s'è detto) esser varia in ogni monade, perchè variavano le prime percezioni in tutte, e l'ordine onde in quelle prime le altre si racchiudevano ed involgevano. Quindi « come la stessa città, osservata da dif« ferenti luoghi, non sembra la stessa, e si moltiplica, per dir « così, coi differenti punti di veduta, egli avviene ancora che, « per cagione della moltitudine infinita delle sostanze semplici, « ci sieno in qualche maniera altrettanti universi, i quali pur « non sono che rappresentazioni diverse dello stesso universo, « secondo i differenti punti di veduta di ciascuna monade ».

ARTICOLO VI.

MERITO DEL LEIBNIZIO IN QUESTA QUESTIONE.

288. Un fatto sfuggito all'osservazione del Locke si è quello delle piccole percezioni, o, per di meglio, delle percezioni non riflettute.

(1) Ved. le Tesi pel principe Eugenio pubblicate dal Leibnizio nel 1714.

Questo fatto fu osservato con attenzione dal Leibnizio, e divenne nell'alta sua mente fecondissimo: ed in ciò parmi consista il suo maggior merito nella questione di che parliamo.

Il Locke dimentica a tal segno il fatto delle sensioni e notizie che sono in noi senza nostra riflessione, che vorrebbe escludere dall'anima fino qualunque cognizione virtuale. « Questo è un tal « paradosso », osserva il Leibnizio, « che non si dee credere « aver voluto il Locke medesimo pigliar la cosa a rigore; giacchè il risovvenirsi, a qualche leggera occasione, di cose da « noi dimentiche, è questo solo un avvenimento giornaliero che « prova quelle idee essere state prima in noi virtualmente » (1).

289. Il filosofo tedesco stabilisce questo fatto delle percezioni non riflettute, dicendo: « Oltrechè i nostri avversarî, sebbene « assai valenti, non recano la menoma prova di quanto asseriscono sì frequente e sì positivamente, egli è altresì facile « dimostrar loro il contrario, cioè a dire, ch' egli non è possibile in modo alcuno che noi riflettiamo sempre espressamente « su tutti i nostri pensieri: altramente lo spirito farebbe riflessione sopra ciascuna sua riflessione all' infinito senza poter « mai pervenire a qualche nuovo pensiero. Per esempio: accorgendomi io di qualche mio sentimento presente, che è quanto « dire, pensando io ad esso, io dovrei sempre ancora pensare « che io penso a quel sentimento, e così via, all' infinito. Ma « egli è pur necessario che io cessi dal riflettere su tutte queste « riflessioni, e che in fine io m'abbia qualche pensiero e il lasci « passare in me senza pensarvi: chè altramente torneremmo continuamente al medesimo (2).

290. Questo argomento non solo prova il fatto, ma ancora la neccessità del fatto, acciocchè noi possiamo venir pure a capo di qualche pensiero. Il Leibnizio reca altresì l'osservazione a conferma di sua dottrina, e la rinforza di alcune riflessioni che io stimo bene di riferire; chè un tal fatto sfugge assai facilmente

(1) *N. Essais* etc., L. I, c. I

(2) *N. Essais* etc., Liv. II, c. I.

ed è di somma importanza in tutta la filosofia dello spirito umano, e quindi non è mai fermato abbastanza.

« Ci hanno mille indizî », egli dice in un luogo (1), « a'quali « noi possiamo giudicare avervi in noi a ciascun istante un infi« nito numero di percezioni (2), ma senza appercezione e senza ri« flessione delle medesime: cioè avervi de'cangiamenti nell'anima « stessa, de' quali noi non ci addiamo, per ragione che queste « impressioni son troppo piccole (3), o in troppo gran numero, « o troppo unite, di maniera ch'esse non hanno in sè nulla di « ben distinto che da se solo campeggi, ma ciascuna è legata ad « altre, nè per questo ciascuna lascia di fare l'effetto suo, e di « farsi sentire nell' insieme almeno confusamente. Quindi è che « noi non badiam più al movimento di un mulino, o di una « caduta d'acqua, a cui siamo accostumati per abitarvi presso « da buon tratto di tempo ». « Per giudicare ancor meglio », « aggiunge in un altro luogo, « dell'esistenza in noi di queste « piccole percezioni, che noi non sappiam distinguere pel loro « affollamento, io soglio servirmi dell'esempio del mugghiamento « del mare, o di quel fragore di che noi siam colpiti trovan« doci in sulle sue spiaggie. Affinchè si possa da noi sentir quel « fragore, siccom'egli si sente, egli è pur necessario sentir le « parti (4) che compongono quel tutto, cioè a dire il romorio

---

(1) *N. Essais* etc., L. I, c. I.

(2) La parola *percezione* ha un senso ampissimo nella filosofia leibniziana, e abbraccia altresì tutti i pensieri.

(3) Non perchè sono troppo *piccole* (parlando d'idee), ma perchè non sono *riflesse*. Le sensazioni possono esser *piccole*: le idee non possono esser *piccole*, ma bensì non *riflesse*, o non riguardate dalla mente con intensità e raccoglimento d'attenzione.

(4) Il Leibnizio suppone dunque che si *sentano* i piccoli romorii, pe' quali veniamo all'*appercezione* del complesso di molti romorii, e però sembra che qui e in altri luoghi, ove descrive la *percezione* come una vera *sensazione*, egli sia in aperta contraddizion con se stesso. Ma ammesso che la percezione sia veramente da noi sentita, senza riflettervi; dico che talora questa *percezione* può benissimo risultare da un numero grande di minori percezioni, ma non

« di ciascuna onda, sebbene ciascuno di questi piccoli romorii
« non si lasci sentire che nell'insieme confuso cogli altri tutti,
« e ch'egli non si osserverebbe punto se l'onda che lo produce
« fosse sola. Poichè egli è pur necessario che siamo alcun poco
« affetti dal movimento di una tal onda, e che noi abbiamo
« qualche percezion di ciascuno di questi romorii, comechè pic-
« coli sieno: altramente non avremmo mai la percezione di cen-
« tomila onde, perocchè centomila nienti non potrebbero fare
« un qualche cosa (1). Da altra parte, non si dorme giammai

---

mai però infinito, come apparisce dalle osservazioni che metterò alla nota qui appresso. In tal caso l'atto dello spirito sarebbe semplice, ma terminerebbe nel moltiplice, o sia il moltiplice sarebbe percepito nel semplice, e ancora, molti sarebber percepiti da uno. Non si può trovare maggior difficoltà in ammettere questo fatto, che in ammettere quello dell'unione de' due termini nel giudizio.

(1) Questo ragionamento del Leibnizio non mi sembra esatto. In fatti non è assurdo il supporre che per produrre in noi una sensazione gli organi nostri debbano esser tocchi con un certo grado di forza, e che se questo grado di forza non c'è, la sensazione non nasca, e che perciò ella cominci quando l'impressione esterna è arrivata a quel grado di forza necessario a produrre nell'organo la sensazione. Poichè l'impressione sull'organo corporeo, e la corrispondente sensazione o percezione, che succede nell'anima, non si vogliono punto confondere insieme. Che qualunque forza esterna, applicata a' sensi nostri corporei, per piccola ch'ella sia, produca in essi qualche impressione fisica, ciò sembra indubitato; chè quando si dice forza esterna, si dice una cosa che agisce poco o molto, secondo che è forte o debole, e però quando questa cosa che agisce si applica a ciò sopra di che deve agire, opererà qualche effetto senza alcun dubbio. Ma che a questa leggera azione fatta sugli organi esteriori del nostro corpo corrisponda sempre nell'anima una sensazione, che necessità induce a crederlo? Che ogni onda mossa nel mare, mova leggermente l'aria, e che l'aria mossa dall'onda tocchi a me gli orecchi; di questo io non dubito: dirò di più: non solo ogni onda, ma ogni gocciola altresì di cui l'onda si compone, io crederò volentieri che movendosi, mova proporzionatamente l'aria, e che la piccola ondulazione si comunichi per tutto intero il corpo dell'aria atmosferica, sicchè ella non venga solamente a lambire gli orecchi a me, ma in una proporzione sempre decrescente anche gli

« così profondamente, che non s'abbia qualche sentimento de-
« bile e confuso, e altri non si scoterebbe dal sonno al più

---

orecchi degli uomini più lontani. Ma che perciò? sarà ella questa affezione del mio orecchio a me sensibile? sarà ella per questo una percezione dell'anima mia? L'esperienza dimostra che l'impressione delle cose esterne sulle parti sensibili del nostro corpo non basta che sia fatta al di fuori, ne' capezzoli de' nervicciuoli; ma conviene che a tutto il nervo sia in su comunicato il tremolamento o la scossa qualsiasi fino al cervello, chè interrotta la comunicazione del nervo col cervello non si dà sensazione. Ora ogni impulso dato nei nervi esteriori, per piccolo ch'egli sia, basterà egli a produrre la quantità di movimento necessaria in tutta la lunghezza del nervo al suscitamento della sensazione? non potrebb'essere che l'impressione de' sensori esterni dovesse aver certo grado di forza per questo solo, perch'ella sia atta ad essere portata e sospinta fino al cervello?

Ma senza di ciò, onde mai il Leibnizio venne a questa sua opinione da noi confutata? Da un'applicazione dellá *legge di continuità*, legge di cui egli faceva grand'uso. Noi non vogliam certo mettere qui ad esame questa legge, nè assegnare i confini della medesima. Basti la seguente osservazione a mettere in chiaro l'applicazione falsa che qui ne fece il grande filosofo di cui parliamo. Quale relazione vi ha mai, io domando, tra l'*impressione* prodotta negli organi corporei, e la corrispondente *percezione* dell'anima? Secondo la filosofia leibniziana, queste sono cose di natura al tutto diverse: nè l'una può essere cagione dell'altra: l'una sussegue bensì all'altra, ma questa è una coesistenza, non è punto una relazione di causa e di effetto. Or dunque perchè mai io dovrò *percepire* ogni menoma *impressione* formata ne' miei organi esterni? Non già per la legge di continuità, chè tra l'*impressione* e la *percezione* non si dà nessuna scala: sono cose di natura diversa: la percezione nasce da tutt'altro fonte che dalla impressione. La legge dunque di continuità quand'anco potesse aver luogo in questa materia, ella non vi avrà luogo che quanto alla serie delle *impressioni* da una parte, e quanto alla serie delle *percezioni* dall'altra: cioè per la detta legge si dovrà stabilire, che non si possa dare nessuna impressione forte se non mediante una serie d'impressioni più leggere precedenti; e medesimamente, che non si possa dare una percezione forte se non essendo preceduta da tutti i gradi minori della stessa percezione percorsi prima d'essere arrivata a quel grado di forza. La *legge di continuità* dunque tutto al più potrà applicarsi in separato, da una parte alla serie delle *impressioni* fatte negli organi corporei, e dall'altra alla serie

« gran fracasso del mondo, se non avesse qualche percezione
« del primo suo e piccolo cominciamento, come non si spez-

delle *percezioni* dell'anima: ma ella non potrà mai essere applicata al passaggio dall' una all'altra di queste due serie, di natura interamente diversa: e perciò non sarà niente assurdo il supporre che la serie delle *percezioni* incominci quando la serie de' gradi d' *impressione* è già avanzata: cioè che non nasca percezione nel nostro spirito, se non quando i nostri organi sieno mossi con un certo dato grado di forza: questa è una legge della natura, che non si può indovinare, nè dedurre *a priori*, ma che solo per la via dell'esperienza fa d' uopo avvicinarsi a rilevare. E l'esperienza appunto, per quanto io la consulti, mi persuade, che non già ad ogni menomo impulso che ricevano dalle cose esterne gli organi del mio corpo, corrisponda nel mio spirito una percezione; ma che questa non ci sia, se non allora che quell' impulso è di qualche vigore; e forse più o meno dee esser questo grado di forza, secondo la diversa delicatezza di organi, della quale i varî uomini sono forniti. Concedo sì, che acciocchè vi sia la percezione, non è necessario l'avvertirla; anzi ci sono continuamente in noi delle percezioni, che noi non avvertiamo punto, avendo noi l'attenzione altrove rivolta e distratta; ma tuttavia è necessario che io possa avvertirle, quando la mia attenzione rivolgo ad esse: chè se io, dirigendo ad esse la mia attenzione, in nessun modo sapessi avvertirle, dovrei dire ch'esse in me non esistono, non potrei almeno dire che esistessero. Così, avvenendo che, per quanto io intenda a sentir l'odore d'un fiore, punto nol senta; non posso dir altro se non, che o quel fiore non ha odore, e se l' ha, il mio naso è infreddato o intorpidito, sicchè sebbene sia sempre atto il mio organo a ricevere l'impulsione esterna, tuttavia egli non è sempre atto a riceverla in modo che risponda la percezion dell'odore nello spirito mio. Dico, che ciò si dee da me dire almeno con molta probabilità: perchè potrebbe sì avvenire, ch' io non sapessi dirigere la mia attenzione a quella percezione, mostrando l'esperienza, che per dirigere la mia attenzione ad osservar qualche cosa che succede in me, io devo averne l'abilità acquistata: e perchè questa abilità di rivolgere l'attenzione sopra se stessi, e dirigerla ove più ne piace, varia assai negli uomini, quindi avviene che non tutti sappiano osservare la natura umana, e che solamente pochi stieno svegliati e pronti a riflettere sopra tutto ciò che in sè talora sfuggevolissimamente avviene; mentre la maggior parte nol sanno fare: di chè la differenza de' filosofi dal volgo; e la differenza de' varî filosofi tra loro. Or poi egli è vero ancora, che tra l'altre circostanze che rendon difficile all'uomo il volger

« zerebbe mai una corda tirandola col più grande sforzo, s'ella « prima non si tendesse e allungasse con uno sforzo minore,

---

la propria attenzione a ciò che più gli aggrada di quanto nel suo individuo succede, una delle più importanti è la piccolezza e tenuità appunto della sensazione: chè le sensazioni molto vive tirano a sè quasi con violenza la nostra attenzione, e la tolgono e rapiscono da quelle che sono men vive e men forti: e all'incontro, affinchè noi a queste propriamente ci rivolgiamo, dobbiamo metter tanto più di nostra spontanea vigoria interiore, quanto meno forza hanno esse ad incitarci e tirarci a sè: sicchè le sensazioni minutissime certo è difficile, per questo appunto, osservarle in noi medesimi: e s'elle si osservano, ciò più facilmente ci riesce assentandoci da tutte l'altre impressioni forti, e ritirandoci in parte oscura e tacita, dove nulla da noi stessi ci tolga e divella. Sicchè l'affermare assolutamente, che noi non abbiamo qui ora le piccole sensazioni, a ragione d'esempio, di suoni lontanissimi, de'quali per quanto attendiamo, nè noi, nè gli uomini circostanti sannosi accorgere; è cosa che non si può fare senza porre qualche dubbio in mezzo. Concludiamo dunque: tutto lo scopo di questa lunga nota si è di fare osservare la differenza 1° tra le sensazioni *non riflesse*, 2° e le senzazioni *piccole*. Il Leibnizio le confonde, ora parlando delle une, ora delle altre, come fossero una cosa medesima: elle però devono essere distinte con tutta attenzione: chè da questa distinzione procedono nobilissime conseguenze nella filosofia dello spirito umano, che mi menerebbero troppo a lungo volendole io qui esporre.

Sicchè la ragione onde noi non ci accorgiamo delle nostre sensazioni, sieno queste grandi o piccole, è perchè noi non *riflettiamo* alle medesime, non volgiamo ad esse la nostra attenzione, non ci pensiamo: perciò le *percezioni non riflesse* sono tutte quelle di cui noi non ci *accorgiamo*, e perciò non sappiamo nè pure d'averle, e interrogati se le abbiamo, saremmo acconci a negare: sebbene pur noi le abbiamo.

La *piccolezza* poi delle sensazioni non è che una delle molte circostanze, per le quali avviene bene spesso, che noi non riflettiamo sulle medesime. Quindi ci possono avere delle sensazioni che, sebbene *piccole*, tuttavia noi ci accorgiamo di averle; e questo avviene più o meno ne' diversi uomini, secondo l'abilità loro di riflettre sopra se medesimi, e d'osservare ciò che in se stessi avviene. Le sensazioni *piccole* non sempre nè necessariamente entrano nel numero delle *non riflesse*, che è quanto dire, nel numero di quelle delle quali noi non ci accorgiamo, e non ne possiamo parlare: ma tuttavia ben sovente restano in noi non osservate, *non riflesse*. Egli è per questo, cioè

« sebbene questa tensione ed allungamenti successivi non si « osservino » (1).

291. Sicchè l'obbiezione del Locke contro le idee innate, che ov'elle fossero, noi lo sapremmo fino da' primi giorni della nostra esistenza, poichè non vi può aver cosa che nel nostro spirito stia virtualmente, e della quale noi non ci accorgiamo punto; è interamente frivola. A lei contraddice il fatto più ovvio dal Leibnizio osservato e messo a profitto, cioè l'esistenza di alcune percezioni, delle quali non abbiam l'attuale avvertenza: tali sono quelle idee che abbiamo, e pur non ci stanno attualmente presenti allo spirito, ma a piacer nostro le richiamiamo, ovvero ci si presentano da sè, per l'associazion loro a qualche fortuita occasione che a quelle si leghi e si riferisca. Medesimamente, v'hanno in noi, e tuttodì riceviamo delle percezioni che, o per la loro esilità e piccolezza, o per la loro moltitudine, o per altra cagione qualunque, si sottraggono alla nostra attenzione, e in noi, senza che ci badiamo, trapassano. In una parola, altro è esister nel nostro spirito una qualche idea o percezione, ed altro è che noi attualmente a quella pensiamo: essa può esistere, e noi possiam non pensarci: avviene allora che noi l'abbiamo, e non sappiamo di averla: e, non sapendo d'averla, non possiamo parlarne: possiamo anzi credere e affermare di non averla, mentre pure l'abbiamo.

È in questa maniera, dice il Leibnizio, che io suppongo esistere nell'anima umana tutte le idee delle cose: sono in noi come

---

perchè le percezioni assai *piccole* sono in noi ben sovente non riflesse, che si possono confondere colle *non riflesse*: confusione che accadde appunto di fare al grande Leibnizio. Per altro tra le *non riflesse* talora ce n' hanno di ben vive e forti: giacchè quando tutta la nostra attenzione venga raccolta in un oggetto ancora più interessante o potente su noi, allora noi non badiamo a nessun altro. Quindi Archimede non si accorgeva del rumore dell'esercito romano che entrava in Siracusa, trovandosi assorto nella soluzione d' un problema della scienza da lui altamente diletta.

(1) *N. Essais* etc., Avant-propos.

percezioni insensibili (1): come la statua segnata in bianco marmo da tenuissime vene rossigne o giallognole o di altro colore, che servir possano di traccia allo scarpellino per cavarnela: l'artista avrebbe nel marmo la statua tutta disegnata da quello scherzo della natura. Quindi tutto lo sviluppo delle facoltà intellettuali consisterebbe, secondo il Leibnizio, in un lavoro dell'anima di render più risentite e più forti le idee che sono in essa quasi abbozzate, riflettendo su quelle per accorgersene e averne l'attuale intuizione, e poter con essa altrui favellarne.

292. Grande è l'uso, che fa il Leibnizio, di questa moltitudine di percezioni leggiere nate con noi: trae di esse la spiegazione di quasi tutti i fatti dello spirito. « Son esse, egli dice, che formano questo non so che, questi gusti, queste immagini delle « qualità sensibili, chiare nel loro tutto, confuse nelle loro parti; « queste impressioni che i corpi, che ne circondano, fanno su « noi, e che racchiudono l'infinito; questo legame che ciascun « ente ha col resto dell'universo. Può anche dirsi che, in conseguenza di queste piccole percezioni, il presente è gravido « dell'avvenire e pieno del passato: che tutto è cospirante, « σύμπνοια πάντα, come diceva Ippocrate; e che nella minima « delle sostanze, occhi penetranti siccome quelli di Dio, po- « trebber leggere tutta la serie delle cose dell'universo:

« *Quae sint, quae fuerint, quae mox futura trahantur* (2).

(1) Questa frase di *percezioni insensibili* fa credere che il Leibnizio qui non sia coerente a se stesso, mentre, come ho osservato di sopra, talora egli descrive come da noi *sentite* le *percezioni*, sebbene prive di appercezione. Come che sia, notisi che la *sensazione* è tutt'altro dal *pensiero* che si fa su di lei; per questo solo noi ci accorgiamo d'avere la sensazione: senza il pensiero s'avrebbe la *sensazione* nell'anima (diversa al tutto dall'*impressione* esterna fatta nel nostro corpo) e non si saprebbe d'averla. Le bestie hanno la sensazione senza pensiero alcuno di essa.

(2) *N. Essais* etc., Avant-propos.

ARTICOLO VII.

IL LEIBNIZIO AMMISE D'INNATO MENO DI PLATONE.

293. In qualche luogo il Leibnizio ci dice ch'egli ammette d'innato nello spirito qualche cosa più di Platone: cioè non solo la *reminiscenza,* ma ancora il *presentimento.*

Ma non hassi a prendere questo detto del Leibnizio a rigore. In quanto al presentimento delle cose future, non vien meno dalle piccole percezioni leibniziane, che dalle idee di Platone: nè mancaron de' Platonici che dedussero da queste non pure il presentimento, ma la profezia, la divinazione, l'entusiasmo.

294. Laonde, considerando i due sistemi in se stessi, e mettendo da parte le conseguenze de' medesimi, sembrami di poter dire che il Leibnizio mise nella mente umana men d'innato, che Platone.

Questi volea che la mente nostra portasse seco in questo mondo tutte le idee, a quella foggia che le ha colui il quale, dopo averle apprese, le ha dimentiche: il che è pur un averle tutte intere e formate, ma solo obbliate; nè richiedesi intorno ad esse altro lavoro, che quello di richiamarle alla memoria. All'incontro il Leibnizio le descrive siccome traccie leggerissime d'idee, quasi vene di marmo, o sottilissime crepolature d'una tavoletta; sicchè le idee innate del Leibnizio sono piuttosto abbozzi d'idee, che perfette idee; ed è l'attività istintiva dell'anima quella che le trae in essere e le perfeziona; al che ci vuole qualche cosa di più che a semplicemente ricordarsi (1).

---

(1) Filalete obbietta a Teofilo, nell'opera citata del Leibnizio, che per potere ammettere delle idee innate converrebbe avere delle prove cavate dall'esperienza sensibile: a cui risponde Teofilo: « Si decide questa questione « a quel modo onde si prova averci de' corpi impercettibili e de' movimenti « invisibili, quantunque certe persone li mettano in ridicolo. Del pari v' hanno « delle percezioni poco rilevate, che non si distinguono così da poterle *ap-* « *percepire*, e sovvenirsene, ma esse si fanno conoscere mediante delle con- « seguenze certe ». *N. Essais* etc., L. II, c. I.

ARTICOLO VIII.

CIÒ CHE IL LEIBNIZIO AMMETTE D'INNATO È PIÙ CHE NON BISOGNA A SPIEGARE IL FATTO DELLE IDEE.

295. Se il Leibnizio avesse posta l'attenzion sua nel fatto delle idee, e si fosse contentato di presentare una spiegazione del medesimo, io non dubito che la penetrazione di quell' ingegno l'avrebbe dovuto recare alla verità.

Ma in luogo di fermare la sua attenzione propriamente sugli atti della potenza intellettiva, egli la pose, come dissi, sulle potenze in genere; e questo il recò ad ammettere nella mente più che non bisognava d'innato. Ecco come gli avvenne.

Non avendo fissata abbastanza la natura della potenza intellettiva e delle idee, egli non potè far uso di quella intima connessione che hanno le idee tra loro: per la quale l'una ingenera di sè l'altra: di che avviene, che non sia necessario ammettere innati i vestigi di tutte le idee, com'egli di fare è costretto, ma che sia sufficente ammettere innata quell'una idea, che si fa madre e generatrice di tutte l'altre.

E veramente la difficoltà da me proposta consiste nello spiegare il modo, onde noi cominciamo a giudicare. Che se una sola idea è innata, n'abbiamo già abbastanza: chè col far uso di quest' idea noi possiamo avere a nostro agio una serie di giudizî; e questi giudizî darci delle altre idee; e quindi far con esse altri ed altri giudizî, e cavarne altre ed altre idee. Convien dunque esaminar bene la genealogia delle idee: questo esame ci conduce a trovar di tutte un solo stipite, una idea prima, l'*essenza delle idee*, colla qual sola noi veniamo ad aver perfetta la facoltà di giudicare. Di questa indagine poco si curò il Leibnizio: indi non potè trovar modo di ridurre le idee innate ad una sola primitiva, capo ed origine di tutte l'altre.

E non voglio io dire che il Leibnizio non vedesse punto siccome un' idea si deduca dall'altra; dico che di questo principio non fece tutto l'uso che far potea; chè se fatto egli l'avesse, invece d'ammettere nell'anima la percezione dell'universo, e di

tutte le singolari cose ch'esso comprende, le quali secondo il Leibnizio sono infinite, sarebbegli bastato pur una sola idea, dalla quale, aggiunte le sensazioni, tutte le altre idee e cognizioni potevano provenire (1).

ARTICOLO IX.

ALTRI ERRORI DELLA TEORIA LEIBNIZIANA.

296. Ma ciò che impedì questo al Leibnizio, si fu, di novo il dirò, l'essersi più occupato de' principî della metafisica generale, che dell'uomo stesso, a cui que' principî doveano applicarsi.

---

(1) Il Leibnizio, per esprimere ciò ch'egli ammette d'innato, adopera talora l'espressione di *cognizion virtuale:* di che sembrerebbe ch'egli ammettesse solamente una cognizione racchiusa in qualche principio: giacchè le conseguenze si dicono *virtualmente* ne' principî contenersi, perchè da essi si posson dedurre. Ma più luoghi del nostro filosofo dimostrano che tutte le cognizioni innate egli le ammetteva esistenti per sè, e non *virtualmente* nel senso che fossero in altre comprese. Ecco in fatti un passo dov'egli spiega se stesso: « La conoscenza attuale (delle scienze più difficili) non è punto « innata, ma bensì ciò che si può chiamare la conoscenza virtuale; come « la figura tracciata dalle vene del marmo, è nel marmo prima che la si « scopra lavorandolo » (*N. Essais* etc., L. I, c. I). Ora si veda differenza tra la conoscenza *virtuale* del Leibnizio, e quella che potrebbe intendersi a prima giunta con questa parola di *virtuale.* Se lo scarpellino, invece d'aver tracciata la statua dalle vene nel marmo stesso, avesse solo una *regola* di meccanica, espressa supponiamo mediante una formola matematica, seguendo la quale nel suo lavoro egli venisse a cavarne una statua, senza saper pur egli medesimo che cosa gliene uscirà; in tal caso egli avrebbe la *cognizione virtuale* di questa statua, chè questa statua è *virtualmente* compresa in quella regola: cioè quella regola usata dall'artista ha virtù di condurlo infallibilmente alla formazione della statua desiderata; sebbene in quella regola la statua non esista punto, e non gli si faccia conoscere: mentre la regola e la statua sono cose d'un genere interamente diverso. Ora non è così, che il Leibnizio intende la cognizion *virtuale*: con questa parola intende una cognizione *abbozzata*, come la statua dalle vene del marmo disegnata in quello: ella è questa una pura *analogia*, poco a dir vero adattata, e che traviò l'uomo grande.

Questo fece sì, a mio parere, ch'egli non intendesse troppo a fondo la grande distinzione, così difficile a ben intendersi, delle *sensazioni* dalle *idee*.

Fermato da lui il suo principio, che il corpo non potea esercitare un'azion vera sullo spirito; egli dovea far nascere sì le idee come le sensazioni da una medesima energia interiore dell'anima umana, e dopo di questo, facil cosa era il confonderle insieme, o il non darsi cura di fissar bene la loro interamente distinta natura.

297. « La sensazione, egli dice, è allora in noi, quando noi *appercepiamo* un oggetto esterno » (1); cioè quando noi non solo il *percepiamo*, secondo la distinzione ch'egli fa di percepire e di appercepire; ma ben anco ci accorgiamo di percepirlo.

Ma la sensazione ha bensì un *termine*, non un *oggetto*: questo appartiene all'intendimento; confonde dunque i due ordini.

298. Di poi, in che modo ci accorgiam noi di una nostra percezione, se non pensando alla medesima? Se la *sensazione* dunque non è pur la percezione, ma è l'*accorgersi* della medesima; ella viene ad essere il *pensiero* stesso; e questa confusione tra la *sensazione* e il *pensiero* mena di novo a confondere insieme l'*ordine delle cose reali*, e l'*ordine delle cose ideali*.

Di vero la sensazione si riferisce ad una cosa reale; il pensiero riflette sopra quella cosa reale, paragonandola ad una ideale (2): quindi in ogni pensiero c'è sempre mescolato qualche cosa d'universale; mentre nella sensazione non c'è nulla d'universale, tutto è particolare e reale.

---

(1) *N. Essais* etc. L. II, c. XIX. Con questa definizione il Leibnizio mostra che la *percezion* sua è cosa priva di *senso*; il contrario di ciò che disse altrove: in questo io non potrei con esso lui accompagnarmi: una *sensazione non pensata*, non *avvertita* è per me una *percezione* in quanto apprende un termine straniero; se è avvertita o pensata, potrebbesi chiamare utilmente *appercezione*.

(2) Il Leibnizio medesimo dice: « sensazione è allora, che noi appercepiamo un oggetto esterno ». Ora si rammenti ciò che abbiamo già osservato. Se noi ci *accorgiamo* di percepire un oggetto esterno, noi facciamo un

299. Quindi si vede ragione perchè il Leibnizio in tanti luoghi mescoli insieme, senz'avvedersi, il mondo degli enti reali col mondo delle astrazioni, e trapassi col discorso dall'uno all'altro senza ben avvertire l'infinita distanza.

Recherò un esempio di una tale inesattezza (1).

Il Leibnizio, fatta la distinzione tra le verità necessarie e le non necessarie, non s'avvede poi che quelle prime non possono essere che verità universali (cioè che riguardano la mera possibilità delle cose, fatta eccezione di Dio che è il solo ente reale necessario): quindi provar volendo che le verità necessarie non possono dedursi dall'esperienza de' sensi, egli così prende a favellare: « Se alcuni avvenimenti possono esser preveduti avanti

---

giudizio interno: noi giudichiamo che esiste un oggetto distinto da noi; proferiamo una *parola interiore*, come sarebbe: è la tal cosa. Giudicar poi interiormente, che un oggetto fuori di noi esiste, non è altro che collocare quell'oggetto percepito nella classe degli enti; attribuire in somma ad esso l'*esistenza*: e l'attribuire ad un percepito da' sensi l'*esistenza*, non è che un paragonare il termine sensibile ad un universale, giacchè l'esistenza è un'idea, l'universalissima di tutte le idee. Fino che io non giudico che il termine percepito esista fuori di me; fino che non so, che quanto percepisco di particolare co' sensi appartiene alla classe universale degli enti; fino che in somma non considero me e il detto termine come due enti o cose distinte, ma comunicanti nell'esistenza: io non posso accorgermi di percepire un oggetto esterno: perchè l'accorgermi di percepirlo, suppone ch'io sappia ch'egli è qualche cosa: e il sapere ch'egli è qualche cosa, è lo stesso che considerarlo sì come uno (di tale e tal natura) degli enti possibili. Senza di ciò io non avrei che la *percezione sensibile*; ma non mi *accorgerei* d'averla; chè non saprei che cosa io mi sia, che cosa sia la percezione, che il termine della medesima. È bensì difficile immaginare uno stato dello spirito colla sola *percezione sensibile* senza più, senza un pensiero che ce ne faccia accorti, che ce la faccia conoscere; chè noi uomini essendo dotati di ragione, facciamo spesso contemporaneamente un atto conoscitivo sulle nostre sensazioni e sul termine di esse: ma pure il separare l'uno dall'altro è lo stretto passo, che valicar deve chi aspira a fare qualche progresso in questa filosofia dello spirito umano.

(1) Ne ho recati degli altri più sopra, alla nota del n. 280.

« qualunque prova che s'abbia fatto di essi, è manifesto, che a « preveder quelle verità noi mettiamo qualche cosa da parte « nostra » (1). Nel fondo questo ragionamento racchiude un vero prezioso; ma notisi un errore. Non ignorava il Leibnizio, che l'immaginazione nostra non può estendersi a cosa non percepita prima co' sensi: questo il sapea bene quel valentuomo; e tantosto soggiunge « che i sensi sono necessarî a tutte le « cognizioni nostre attuali, sebbene non sieno sufficienti a dar« cele tutte » (2). Ma egli domanda: tra le cose, di cui noi abbiamo attualmente idea all'occasion de' sensi eccitata, dassi egli il caso che noi possiam prevedere, con una vera sicurezza e necessità, che quella cosa, quell'avvenimento avverrà? Così pone la sua questione. Se noi possiamo avere una simile previsione, non è possibile, dice, che questa ci sia data da' sensi, i quali non somministrano che esempî, e casi, e un argomento d'induzione e d'analogia che non costituisce mai necessità.

Ora certo è, così egli ragiona, che quella facoltà di prevedere talvolta degli avvenimenti noi l'abbiamo: dunque dobbiamo avere altresì qualche cosa d'innato, che ci dia questa necessità che da' sensi non ci deriva. Bene; come ci prova, che noi abbiam questa facoltà di prevedere con certezza apodittica degli avvenimenti? (3) Egli ci arreca l'esempio d' Euclide, che da principî

---

(1) *N. Essais* etc., Avant-propos. — L'argomento è eccellente se si considera, che anche la previsione di mera conghiettura esige degli universali nello spirito umano, come qualunque paragone di cosa con cosa: chè ciò che è comune in più cose, è sempre un universale, un'idea.

(2) *N. Essais* etc., ivi.

(3) Il Leibnizio a questo proposito osserva: 1° che le bestie si prendono facilmente perchè non hanno questa facoltà di cavar conseguenze universali e necessarie dalle cose; 2° che gli empirici sono soggetti a molti sbagli perchè si fidano alla sola esperienza; che a simili errori sono stati soggetti uomini di Stato e capitani, per essersi troppo della loro esperienza fidati; che i più savî, oltre far uso dell'esperienza, cercano sempre di penetrare, s'egli è possibile, nella ragione del fatto, per giudicare quando cada di dover fare delle eccezioni. Egli poi così soggiunge: « perchè sola la ragione è

posti induce conseguenze necessarie. Non è egli, in questo ragionamento, confuso il mondo delle astrazioni col mondo delle

---

« capace di stabilire delle regole sicure, e di supplire a ciò che manca a
« quelle che sicure non sono, facendo loro delle eccezioni, e finalmente di
« trovare de' legami certi nella forza delle conseguenze necessarie; ciò che
« presta ben sovente il mezzo di prevedere l'avvenimento senza aver biso-
« gno di sperimentare il nesso sensibile delle immagini, al che le bestie sono
« ridotte; per forma, che ciò che giustifica i principî interni delle verità ne-
« cessarie, distingue altresì l'uomo dalla bestia » (*N. Essais* etc., Avant-propos). Sopra tutto questo ragionamento del Leibnizio mi si permetta di fare le seguenti osservazioni.

Primieramente, i principî di prudenza, che servono di norma nell'operare ad un savio, si fondano bensì sulla previsione di certi avvenimenti, ma non già sopra una previsione assoluta, o come dicono i filosofi, apoditticamente necessaria, ma necessaria solo relativamente o ipoteticamente. Per esempio, conoscendo io la natura del sole, che è quella di risplendere, io prevedo che domani risplenderà: ma questa mia previsione, sebbene fondata sulla cognizione della natura del sole, non ha una necessità interiore; è certa solamente, data l'ipotesi che il sole continui il suo giro, e non soffra alterazione; il che potrebbe anche avvenire, chè non involge contraddizione. Confonde dunque la necessità *apodittica* colla necessità *ipotetica*: ora la necessità apodittica è sola quella che dimostra tutta la forza della ragione: perchè di questa sua necessità fermissima ed assoluta, nulla va debitrice la ragione ai sensi, ma tutta la dee (per dirlo di passaggio) alla forza infinita d'una incircoscritta e soprasensibile verità. Il Pascal cadeva in un errore alquanto simile a questo del Leibnizio, quando, come ho già osservato (*Opusc. Fil.*, V. I, f. 93), ammetteva tra i primi principî della ragione lo *spazio*, il *tempo*, il *movimento*, la *materia*, affermando, contro i Pirronisti, che la cognizione di queste cose è così ferma come qualunque altra di quelle che ci danno i nostri ragionamenti. Lo *spazio*, il *tempo* ecc., non sono *principî* della ragione: sono meramente dei *dati* positivi della sperienza: i *principî* della ragione hanno interiore necessità: mentre i *dati* hanno dell'*arbitrario*, dipendono in gran parte dalla volontà del creatore, se non sempre per essere in un modo anzichè in un altro, certo per essere o non essere, ed esser questi o pur quelli alla nostra esperienza sottomessi: i *principî* della ragione in una parola sono di una necessità apodittica; i *dati primi* dell'esperienza

realità? L'esempio d'Euclide vale pel mondo delle astrazioni; chè quel geometra non facea che dedurre verità astratte da principî

---

sono di una necessità ipotetica, cioè sono gli elementi de' ragionamenti che facciamo sopra un certo genere di cose, perchè ci sono dati per tali, e non per sè. Che se si volesse confrontare l'errore del Pascal con quello del Leibnizio; ecco come questo sta a quelle:

I. Primieramente stabiliscasi quanto siegue:

1° Vi sono i principî della ragione assoluti, come il principio di contraddizione ecc., e questi sono di una apodittica certezza.

2° Questi principî, applicati a qualche genere di cose contingenti, producono degli altri principî di una necessità ipotetica, che meglio si chiamerebbero *primi dati*, quali possono dirsi lo *spazio*, il *tempo*, il *movimento* ecc.

3° Mediante i *principî* ed i *primi dati*, si deducono delle altre conseguenze d'una necessità doppiamente *ipotetica*, perchè esigono due *ipotesi*, cioè i dati dello *spazio*, del *tempo* ecc., 2° il dato de' *corpi* ecc.

Ora il Pascal confuse la necessità apodittica de' *principî* della ragione colla *necessità ipotetica de' dati primi*. Il Leibnizio discese un passo più giù, e confuse la necessità *apodittica* de' principî colla *necessità doppiamente ipotetica*.

II. Oltracciò il discorso che fa il Leibnizio è rivolto a provare, che noi non possiamo ripeter da' sensi tutte le nostre cognizioni, giacchè i sensi non ci danno mai cognizioni necessarie ed universali, le quali forz'è che noi le caviamo dal fondo della nostra propria ragione. Ora vale a provar ciò non solo qualsivoglia necessità che si mescoli ne' nostri ragionamenti, cioè non solo la necessità apodittica, ma ben anco la necessità ipotetica, di qualunque grado ella sia: perchè i sensi non possono dar giammai necessità di qualsiasi maniera. Il ragionamento leibniziano dunque procede rettamente nel suo tutto; ma si può notare in esso una inesattezza parziale, che è la seguente. Egli confonde l'operare delle bestie coll'operare degli empirici: io affermo che ciò è inesatto; e che anche l'operare degli empirici mostra una ragione, un principio che ha la sua universalità e necessità, e che perciò in questa parte non può essere dedotto dai sensi. In fatti gli empirici nel loro operare si dirigono dietro casi simili; essi dunque partono dal principio universale dell'*analogia*, il quale sebbene gl'inganni frequentemente, tuttavia non si rimane dall'essere universale, o almeno essi lo prendono per tale: errano poi perchè danno troppa fede all'esperienza, rallargano troppo le sue applicazioni:

astratti. All'incontro il predire avvenimenti futuri è appartenente al mondo delle realità; e la possibilità di far ciò non puossi indurre dalla possibilità di trarre le verità della *geometria pura* da' loro principî.

Il Leibnizio dunque stende soverchiamente la potenza della ragione *a priori*: cioè non si contenta di stabilire i confini del suo dominio entro il regno delle verità astratte, ossia delle mere possibilità, le quali sono tutte immutabili e necessarie; ma le concede di discendere nel mondo delle cose reali (1), e qui d'esser atta a prevedere con assoluta certezza alcuni avvenimenti, sebbene non sieno questi forniti che di una necessità meramente ipotetica.

Il che dovea nascere al Leibnizio, come dicea, dalla natura del suo sistema. Ammettendo egli nello spirito innata la rappresentazione di tutte le cose dell'universo, supponeva nella natura di un tale spirito esser non solo le *idee*, ma altresì le *percezioni* di tutte cose reali che l'universo intero compongono. Quindi natural cosa era per lui l'ammettere, che lo spirito umano traesse di sè, e come egli s'esprime, dal *proprio fondo*, non pur

---

fu così, dunque sarà così. Questa stessa estensione soverchia che danno ai risultati dell'esperienza, questa universalizzazione de' casi simili, non la potrebbero fare limitandosi a' sensi; essi usano della loro ragione a far ciò, aggiungono ai fatti una *universalità*, ed una *necessità* che cavano da se stessi; e sebbene in ciò errino, errano però uscendo dal confine de' sensi, e mostrando di avere in se stessi la concezione dell'*universale* e del *necessario*. All'incontro non così fanno le bestie; chè queste senz'alcuna regola seguono l'istinto loro, o la loro abitudine, dalle quali cause ricevono una inclinazione e pendenza a ripetere certe azioni, a preferirne alcune, e fuggirne altre. L'operare dunque dell'uomo, anche empirico, non può confondersi coll'operare dell'animale privo di ragione.

(1) Se si fosse ristretto a concedere alla ragione *a priori* la dimostrazione dell'esistenza di Dio, sarebbe stato entro i giusti confini; essendo Iddio la *realità necessaria*, non è assurdo che si trovi nella ragione un principio necessario, onde dedurla; le cose contingenti non potrebbero avere che una *necessità morale* alla quale veramente mirava il Leibnizio. Ma di questo altrove.

delle verità astratte, ma delle concrete ancora, cioè delle verità riguardanti le cose reali: e quest'è l'origine del *presentimento leibniziano*, cioè della facoltà di prevedere, ragionando, degli avvenimenti.

ARTICOLO X.

CONCLUSIONE SULLA TEORIA LEIBNIZIANA.

300. Da tutto ciò che noi abbiam detto può rilevarsi che il Leibnizio

1° Ammise troppo d'innato, ammettendo innate tutte l'idee e le stesse percezioni de' reali; mentre basta un'idea sola a spiegare la formazione di tutte l'altre, date che sieno allo spirito le sensazioni, come noi meglio vedremo a suo luogo (1):

2° Troppo estese la forza della ragione *a priori*, non contentandosi di concederle i campi astratti della possibilità, e quei reali della probabilità, ma dandole ancora il diritto di scendere per un necessario ragionamento alle cose reali e contingenti, prevedendole con certezza talora senza bisogno di esperimento.

Il sistema leibniziano dunque eccede in tutti e due i suoi capi, che sono la *reminiscenza*, e il *presentimento*.

Eccede la *reminiscenza* leibniziana; perchè sebbene ella non consista, come la platonica, nel semplice richiamo delle idee, ma di più in una attività d'aggiungere alle medesime luce maggiore che le perfeziona e le compie; tuttavia ella si riman sempre una potenza che non fa se non dare maggior risalto a quanto preesiste nell'anima: mentre all'incontro sembra manifesto anche a prima veduta, e meglio appare analizzandola, che la potenza di ragionare consiste altresì in generare delle nove idee o concetti, mediante giudizî che ella fa da prima sulle sensazioni: e giudizî far può incontanente che le si dia una sola idea al

(1) La sensazione organica pel Leibnizio sembra che non fosse se non l'occasione onde noi ci accorgevamo dell'idea di un ente esteriore, che avevamo in noi stessi; occasione, che provocava l'atto di quell'energia istintiva che il nostro filosofo aggiungeva alle idee.

tutto universale, della quale ella si serva come d'esemplare o di norma a giudicare quanto le sensazioni le rappresentano; nè di più quinci si esige acciocchè rimanga spiegato un fatto dello spirito così ammirabile com'è il ragionare.

Eccede il *presentimento* leibniziano, perchè la mente non può mai dedurre qualche avvenimento futuro, se non per via di congettura, ovvero sotto certe condizioni, per esempio, se domani sorgerà il sole, e nulla gl' impedisca l'azione sua, io prevedo che spanderà la sua luce.

CAPITOLO III.

Kant.

ARTICOLO I.

Il Kant ammette senza esame il principio lockiano della esperienza.

301. Il Kant entrò nel campo filosofico in tempo che la filosofia moderna avea già fatto de' progressi.

Unì ad un ingegno penetrantissimo uno studio intenso dei filosofi che l'avevano preceduto; e in parte s'oppose a tutti, in parte accordò a tutti qualche cosa.

Tuttavia egli vestì il suo eclettismo d' una tale originalità di espressioni e regolarità di forme, che comparve un sistema novo, bene unito insieme, e congegnato con mirabile diligenza.

Lo spirito del suo secolo tendeva al Lockismo, ed egli ne provò tutta l' influenza. Questa filosofia avea sofferte diverse modificazioni ed opposizioni: egli marciò col suo tempo, e fece un passo più innanzi sulla linea medesima.

302. Per cominciare la breve esposizione che io sono tenuto di fare del suo sistema, osserverò primieramente, ch'egli accordò al Locke, senza esame, il principio, che tutte le nostre cognizioni vengano dall'esperienza (1): « ma, egli soggiunse, se tutte

(1) È pur singolare il vedere siccome il Kant ammette questa proposizione gratuitamente, e crede ch'essa non abbia bisogno di dimostrazione alcuna.

« le nostre cognizioni ci vengono dall'esperienza, egli è neces-
« sario che noi 1° esaminiamo la natura e le diverse specie

Egli comincia tutto l'edificio della sua filosofia da questa prima base. « Non « vi è nè pur dubbio, che ogni nostro sapere incominci colla sperienza ». Tali sono le prime parole colle quali apre la *Critica della ragione pura*, secondo la traduzione italiana del Cav. Mantovani. In tutta l'opera del Kant non si rinviene addotta altra ragione di questo principio fondamentale, che quella che immantinente segue alle citate parole, che, come ognun vede, sono tutt'altro che *critiche*, ma bensì assai *dogmatiche*; ed ella è espressa nella seguente interrogazione: « Da che altro in fatti potrebb'essere al pro- « prio esercizio eccitata la facoltà di conoscere, ove nol fosse dagli oggetti « che i nostri sensi affettano, e parte producono rappresentazioni per se « stessi, parte mettono in azione l'attitudine del nostro intendimento a con- « frontare, accoppiare o dividere quelle rappresentazioni, e così lavorare la « materia bruta delle impressioni sensitive, e ridurle a quella tal cognizione « degli oggetti, che si chiama sperienza? » Dopo la quale interrogazione sicuramente conchiude così: « Niuna cognizione dunque precede in noi, « risguardo al tempo, la sperienza, ed ogni cognizione incomincia colla mede- « sima ». Apparisce dunque che tutto il principio della filosofia critica sia stato ricevuto dal suo autore come una verità comunemente ammessa dal suo tempo, e già passata in giudicato, e però non bisognevole d'esser fornita d'altre prove. Il perchè tutta la filosofia *critica* move da un principio che non fu sottomesso a *critica alcuna*, e che fu ricevuto come un mero *pregiudizio*! Che se questa prima proposizione, chiamata ad esame, si ritrovasse manche- vole di solidità, ella trarrebbe con sè la ruina di tutta l'immensa fabbrica del nostro filosofo. Ciò che si può dire intanto si è, che la ragione addotta dal Kant per provare un simile principio, non è sufficiente a provarlo. In fatti egli domanda: « È possibile che la nostra facoltà di conoscere sia ec- « citata al proprio esercizio da altro che dagli oggetti esterni? » Ora con questa interrogazione egli suppone innanzi tratto, 1° che v'abbiano degli *og- getti* esterni indipendentemente dalla nostra facoltà di conoscere; 2° che tutte le nostre cognizioni, noi ce le formiamo dall'esercizio della nostra facoltà di conoscere: perchè se ve n'avessero d'innate, non sarebbe bisogno che la fa- coltà di conoscere fosse eccitata a formarsele: suppone dunque vero ciò che intende provare. Ancora, una simile supposizione gli viene negata immanti- nente da molti, e in primo luogo dal Cartesio. Questi ammettendo, che l'in- tendimento sia in una sua attività essenziale, in un continuo pensiero, nega

« delle nostre cognizioni, 2° vediamo in che modo l'esperienza
« ce le possa somministrar tutte ».

E ciò a diritto: il Locke prese immediatamente a spiegar l'origine delle nostre cognizioni: quest'era uno sgarrare dal metodo legittimo di filosofare, un correre alla causa, prima d'aver conosciuti ed esaminati i fatti. I fatti erano le cognizioni umane: egli dovea prima esaminar bene queste cognizioni, conoscerne intimamente la natura, analizzarle, rilevare di quali elementi esse si compongono, classificarle e distinguerle in tutte le loro specie. Poichè spiegare l'origine delle cognizioni umane non

---

ch'egli abbia bisogno, per pensare, d'essere eccitato dalle cose esteriori. In secondo luogo, il Leibnizio gliela negherà pure a spada trattta: questi gli dirà di più, ch'egli è impossibile, che gli enti sensibili eccitino la nostra mente a pensare, perchè non possono avere nessuna vera comunicazione con essa; che ogni azione dello spirito procede da una attività interiore al medesimo, da istinti che vanno soggetti da per sè ad un determinato sviluppo. Gliela negherà il Malebranche, e tutti quelli che da una azione immediata di Dio sullo spirito umano deducono le idee del medesimo. Il pretendere che tutti questi oppositori non si debbano curare, è troppo; nè si affà al metodo che suol tenere l'autore del criticismo, il quale nelle opere sue discende a ribattere di questi filosofi opinioni assai meno importanti di quella di cui parliamo. D'altro lato se quella prima proposizione non ha bisogno di essere provata, convien dire che tutta la filosofia critica non ne ha pure bisogno; perchè in quella proposizione si contiene tutto in germe il criticismo. In fatti con essa viene a dire così: « È certo che il Cartesio, il Leibnizio, il Malebranche ecc., e tutti quelli che ammettono delle nozioni innate, o venienti da qualche essere diverso da' corpi, hanno il torto ». Ammessa come certa una tale proposizione, conviene ricorrere al kantismo per rendere ragione delle cognizioni nostre. Il Kant dunque comincia dal porre come certo un principio che rende necessario il suo sistema: non è egli questo un ammettere il sistema medesimo come certo fino dal principio e avanti ogni prova? Egli è pur questo un errore frequentissimo de' filosofi: cominciano col piantare una proposizione che sembra evidente e che implicitamente contiene la loro teoria, e questa proposizione si dispensano dal provarla: poscia deducono da essa la loro teoria, e la dichiarano bella e provata, chè è dedotta da un principio che hanno supposto e fatto passare come ammesso.

vuol dir altro, che assegnar loro una causa proporzionata, dalla quale esse vengano, o certo venir possano. Ma per potere assegnare una causa idonea e proporzionata, prima d'ogni altra cosa conviene occuparsi dell'effetto: nè si può cominciare la ricerca di quella, se non dopo aver rilevato le qualità e le parti di questo. Per tale errore di metodo, il Locke, in vece di cominciar le ricerche sue dal loro natural principio, saltò dentro nel mezzo: e tolse a far l'impossibile, cioè a dar ragione di ciò che ancora non conosceva, perchè non l'avea esaminato.

ARTICOLO II.

IL KANT, NELL'OPPOSIZIONE CHE FECE AL LOCKE, IMITÒ il LEIBNIZIO.

303. Assalendo il Locke da questo lato, il Kant avea imitato il Leibnizio.

Questi avea preso il Locke dalla parte delle *facoltà* dello spirito; il Kant dalla parte delle *cognizioni* che da quelle facoltà vengon prodotte: facendo però tutti e due un ragionamento simile. Il Leibnizio aveva detto: Io v'accordo, che concedendo allo spirito umano una facoltà di riflettere, oltre la sensitività, si spiegano tutte le cognizioni umane: tutto sta poi a vedere se questa *facoltà di riflettere* possa esistere senza ch'ella sia fornita di qualche nozione innata ». Il Kant disse al Locke: « Io v'accordo, che tutte le cognizioni umane vengano dall'esperienza; tutto sta a vedere se un'*esperienza* che ci produca tutte le cognizioni che abbiamo, sia possibile, dando allo spirito le sole sensazioni ».

In tal modo il Kant veniva facendo osservare che è ben altro il dire: « Tutte le nostre cognizioni vengono dall'esperienza »; ed altro è il dire: « Tutte le nostre cognizioni vengon dai sensi » (1). Non c'è dubbio, egli dice, che innanzi che noi fac-

(1) Il Kant non pare sempre coerente a se stesso nel valore che attribuisce alla parola *sperienza*. Quand'egli dice: « ogni nostra cognizione incomincia *colla* sperienza, ma non ogni nostra cognizione nasce *dalla* sperienza » (*Crit. della R. P.*, Introd. I), egli prende la parola *sperienza* per

ciamo esperienza, cioè innanzi che usiamo le facoltà nostre, noi non abbiamo alcuna cognizione: ma ciò vuol forse dire, che l'esperienza nostra si faccia mediante la sola nostra sensitività? Ecco una questione ben diversa: per deciderla, bisogna conoscere quale sia il frutto della nostra esperienza (le cognizioni), e vedere se questo frutto possa dalla sola sensitività prodursi.

ARTICOLO III.

DUE SPECIE DI COGNIZIONE, L'UNA A PRIORI, — L'ALTRA A POSTERIORI, AMMESSE DA TUTTE LE SCUOLE FILOSOFICHE.

304. La prima ricerca dunque che dee fare il filosofo, è d'indagare le diverse specie di cognizione umana: la seconda, supposto che tutte procedano dall'esperienza, è d' indagare quali siano le *condizioni* necessarie acciocchè sia possibile un'esperienza di tal natura (1) che ci produca tutte quelle diverse specie

---

l'uso de' nostri sensi. All'incontro quando egli domanda: « come sia possibile l'esperienza » (Ivi, II), pare ch'egli prenda la *sperienza* come il fonte di tutte le nostre cognizioni, e che la distingua da' sensi: egli allora prende la parola *sperienza* per gli atti del nostro spirito, che sono misti di sensitività e d'intelligenza. Generalmente però è il primo significato ch'egli attribuisce alla parola *sperienza*; ma io amo meglio di prenderla nel secondo, perchè mi sembra che ciò faccia sentir meglio il fondo della riflessione kantiana. Mi allontano dunque alquanto qui dalla sua maniera più comune di esprimersi, ma non dalla sostanza della sua filosofia; che se questo non piace, il lettore n'è già avvertito, ed egli può correggere da sè le mie espressioni.

(1) I filosofi moderni ammettono generalmente, che tutto il sapere umano venga dall'*esperienza*; ma non s'impacciano poi a dimandare, « che cosa sia l'esperienza ».

L'*esperienza* sono forse i *fatti?* I fatti soli non possono formare l'esperienza; perchè fino che i *fatti* non sono da me conosciuti, essi sono rispetto al mio sapere come se non esistessero.

Per *esperienza* s'intendono dunque i *fatti* da me *conosciuti?* Se questo è il valore della parola *esperienza*, convien cercare inoltre di qual *cognizione*

di cognizioni che noi abbiamo riconosciute. Tratteremo dell'una e dell'altra.

Prima del Kant, tutti i filosofi avevano concordemente osservato e ammesso come un fatto patente, che le cognizioni nostre son di due specie; e per distinguerle, appellaronle altre *a priori*, altre *a posteriori*. Questa divisione è venuta a noi dalle Scuole, che la tolsero a' filosofi antichi: sicchè ella conta, si può dire, il suffragio di tutte le età.

305. Limitiamoci a mostrarla ammessa da filosofi moderni i più opposti tra loro in altri punti.

---

di fatti si parli. Intendesi che l'esperienza sieno i fatti *conosciuti* col solo *senso?* Domanda assurda; col solo senso non possono essere *conosciuti*. Quando io dico che un fatto lo conosco pel solo senso, io ho rimosso da questo fatto ogni mio pensiero sopra di lui: in tale stato i fatti sono sensazioni, e non più; nessun confronto tra loro, nessuna relazione di sorte. Questi fatti *conosciuti*, come tanto impropriamente si dice, dal solo senso, non possono essere nè scritti, nè parlati, perchè la lingua non ha parole individuali atte ad esprimerli, e perchè se io li unissi a qualche segno sensibile, col quale renderli parlabili, io dovrei far sopra di essi qualche riflessione, il che è contro l'ipotesi ch'essi mi sieno noti pel solo senso e nulla più.

L'*esperienza* dunque saranno i fatti conosciuti veramente; or qui entra necessariamente l'*intelligenza*; la qual mette in essi una qualche universalità, considerando i fatti individuali in relazione coll'essere, e nell'essere in relazione tra loro, e quindi formanti delle classi, delle specie; questa è certamente quella esperienza che può produrre e produce le nostre cognizioni. Ma quando questa sia l'*esperienza* di cui s'intende parlare dicendo che tutte le nostre cognizioni vengono dall'esperienza, in tal caso si dee prima di tutto cercare che cosa sia la *cognizione intellettuale de' fatti*; che sia questo *intelletto*, col quale formiamo o almeno completiamo questa esperienza; come dev'esser costituita una somigliante facoltà di conoscere, acciocchè ella sia atta a fare quell'esperienza: e il cercare come questa facoltà sia fatta, è il medesimo che cercare se, e che cosa ella deve aver seco d'innato; e questo di novo è il medesimo che cercare quali sieno le *condizioni*, date le quali, sia possibile l'esperienza di che parliamo.

Il Cartesio ammetteva una cognizione *a priori*, e in questa sola trovava il fonte della certezza.

Il Locke riconosce la distinzione di cui parliamo. « Quando « le idee, così egli, delle quali noi percepiamo la convenienza « o la ripugnanza sono astratte, la nostra coscienza è *univer-* « *sale:* chè ciò che di questa specie d'idee universali si conosce, « è sempre vero di ciascuna cosa particolare in cui questa es- « senza (1), cioè questa idea astratta, si trova racchiusa; e ciò « che è una volta conosciuto di queste idee, dee essere con- « tinuamente ed eternamente vero ». Ed è osservabile la conseguenza che di ciò immediatamente ritrae: « Noi non dob- « biamo dunque cercare le conoscenze generali altrove, nè « altrove possiamo trovarle, che nel nostro spirito, e la sola « considerazione delle nostre proprie idee è quella che ce « le somministra » (2). Egli sembra impossibile che, avendo osservata l'universalità di alcune delle nostre idee, avendo osservato altresì che questa universalità è impossibile che si trovi fuori dello spirito nostro, egli non siasi poi avveduto della necessità d'ammettere il nostro spirito fornito di qualche cos'altro oltre a ciò che a lui somministravano i sensi: ma l'uomo non è talora più lontano dal vero, che di una li-

(1) Il Locke fa uso della parola *essenza*, mentre in altri luoghi sostiene che dell'*essenza* noi non abbiamo la menoma cognizione. È questa la contraddizione perpetua in cui sono costretti di avvolgersi que' filosofi tutti, che vogliono eliminare dal sapere umano qualche cosa di ciò, di cui l'uomo non può far senza: quello che direttamente escludono, dichiarandolo oggetto estraneo alle ricerche filosofiche, lo introducono poi indirettamente e inavvertitamente nei ragionamenti loro, e suppongono quello che prima aveano pertinacemente negato: ed essi sono necessitati a far così: altramente non potrebbero nè ragionare, nè favellare: le *essenze* delle cose sono elementi di tutti gli umani pensieri: e la loquela, che è formata sui primi principî del senso comune, si riduce principalmente all'espressione delle essenze: e non si può proferir parola senza esprimer queste, o a queste alludere.

(2) Lib. IV, cap. III.

nea impercettibile, e pure egli non sa valicare un così breve intervallo (1).

Il Condillac, nel suo *Corso degli studii*, afferma che questa distinzione tra le verità *a priori*, e le verità *sperimentali*, esiste realmente: dalle prime egli fa nascere l'*evidenza di ragione*, dalle seconde l'*evidenza di sentimento*, e di fatto.

Il Leibnizio osserva il medesimo; se non che dimostra ancora, che la certezza delle cognizioni nostre non può venirci in alcun modo dalle sensazioni, ma dalla stessa mente.

Laonde, che la nostra cognizione sia di due specie, sembra un fatto riconosciuto egualmente da tutte le scuole contrarie, un fatto, onde si può a buon diritto partire siccome da un punto bene assicurato, e innoltrarsi in queste ricerche.

---

(1) Il Locke dice: « le idee universali non possono essere che nel nostro « spirito, e la riflessione è quella che gliele somministra ». Ma in che modo la *riflessione* può somministrargliele? Coll'*astrazione*, risponde Locke, che fa sopra le idee particolari ricevute da' sensi. Ma che cosa fa l'astrazione? Separa, scompone: non aggiunge, non crea nulla. Si suppone dunque che nell'idea particolare entri, come un elemento, la nozione *comune* ed universale. Resta dunque sempre a spiegarsi l'origine di questa nozione universale. Dunque tra la *sensazione* e la *riflessione* lockiana deve esistere una *percezione intellettuale*, cioè una maniera di percepire non meramente passiva com'è quella del senso, ma fornita d'una particolare sua attività, che non riceva meramente la sensazione, ma v'aggiunga l'*universalità*, e così componga le *idee particolari* da due elementi, cioè 1° dall'elemento individuale offerto dalla sensazione, 2° e dall'elemento universale aggiunto dall'attività intellettuale. Composte così le *idee particolari*, sopravviene la *riflessione lockiana*, e scompone queste idee ne' loro elementi, vi trova l'*astratto*, ed il *sensibile*; lo ricompone, le unisce in quante più maniere a lei piace. Ma senza ammettere questa *percezione intellettuale*, la *riflessione lockiana* non ha materia sopra cui esercitar la sua forza.

ARTICOLO IV.

CARATTERI DELLA COGNIZIONE A PRIORI (1), E DELLA COGNIZIONE A POSTERIORI.

306. I caratteri della cognizione *a priori* fermati dal Leibnizio e dal Kant (2), sono la *necessità* e l'*universalità*.

La sperienza dei sensi mostra *ciò che è*, ma non può mostrare *ciò che dee essere*. Non v' ha ragione assolutamente necessaria di dire che un fatto, perchè avvenne una, due, o cento volte in un modo, deve avvenire nel modo stesso anche la centesimaprima volta. Se dunque l'esperienza de' sensi ci dà cognizione delle cose che avvengono, questa cognizione non è

---

(1) Il Kant si diede cura di stabilire precisamente il significato di questa denominazione di *cognizione a priori*, acciocchè non nascano equivoci nel progresso del ragionamento.

Egli osservà che una tale denominazione viene usata in due sensi.

1° Talora si dice un *giudizio a priori* quello che si fa prima che nasca l'avvenimento, sebbene questo giudizio dipenda da una regola somministrata dalla esperienza. Vedo scavarsi i fondamenti d'una casa; giudico ch'essa cadrà anche prima che cada realmente. Ma secondo qual regola giudico io ciò? secondo una regola somministratami dalla sperienza, qual è questa: « un edificio senza sostegno cade ».

2° Talora poi si dice *giudizio a priori* quello che dipende da una regola che non ci fu somministrata dall'esperienza, ma che ha una *necessità* di ragione: per esempio, avviene un fatto; io giudico che qualche cagione l'abbia prodotto, senza vedere questa cagione: e ciò non già perchè altre volte io trovai che i fatti ebbero una conveniente cagione; ma perchè io sò che non può esistere un fatto senza la cagione sua.

Ora in questo secondo significato solamente parla il Kant della cognizione *a priori*.

(2) Non è che altri filosofi non li vedessero: ma questi tra' moderni si fermarono più attentamente su tali caratteri, e ne sentirono l'importanza. Quasi sempre a questa sola parte si riduce il merito de' grandi uomini in filosofia: le verità metafisiche sono conosciute, ma non sono distinte e fermate per modo che apparisca la loro grande fecondità, e occupino il posto a lor conveniente nell'albero genealogico delle idee, nell'animo umano, e nel conto che di esse si fa.

necessaria. La cognizione dunque di cosa contingente è sempre *a posteriori*: la *cognizione necessaria* può essere *a priori*, anzi la necessità di essa non viene mai da' sensi, sì da una intrinseca ragione veduta dalla mente: il che sembra così evidente, che non se ne possa dubitare (1).

Noi vediamo levare il sole ogni mattina; e prevediamo da ciò, che anche domani il sole leverà, ma è una semplice congettura d'analogia, di cui non possiamo mostrar nessuna intrinseca ragione. Di vero non c'è ripugnanza nell'immaginare che il sole al domani non levi, potendolo Iddio arrestare nel mezzo del suo cammino. All'incontro il dire, « che la parte può essere maggiore del tutto », è così ripugnante, che è impossibile che alcun uomo l'ammetta; non già perchè egli non abbia mai veduto una parte maggiore del tutto, ma perchè egli vi sente una interiore impossibilità. Parlasi di una cosa, che noi non abbiamo mai esperimentata: al più si dice non saper noi s'ella avverrà, o in qual modo ella avverrà; ma per questo solo, che noi non l'abbiamo mai veduta avvenire, noi non diciamo ch'ella sia impossibile; chè a dir ciò ci bisogna trovarci una ripugnanza intrinseca alla cosa, intuita dalla nostra mente.

La cognizione dunque *a posteriori*, quale è quella de' fatti sensibili, è una cognizione *accidentale*; e oltre di essa, v' ha in noi una cognizione *necessaria*, che si denomina *a priori* per questo appunto, che ha per fondamento un'intrinseca necessità data dalla pura ragione e in nessun modo dai sensi.

L'esperienza dei sensi, oltre il porgerci una cognizione priva di *necessità*, ci porge ancora una cognizione priva di *universalità*.

Noi non possiamo levare esperienza, che di un numero di casi determinato. Vogliamo sapere se tutti i fiori di gelsomino olezzano egualmente? Rechiamoci nel giardino, cominciamo a spiccarne uno, due, tre, dieci, venti, cinquanta: abbiam la pazienza di sottometterli tutti l'un dopo l'altro alle nostre narici:

---

(1) Lo stesso scettico Hume riconosce che le *verità* che consistono ne' rapporti delle idee, sono *necessarie*.

da questo che pur sappiamo? Se noi non vogliamo estenderci più là della cognizione che ci ha somministrata l'esperienza, noi da quelle prove non dobbiamo saper altro, nè più, nè meno, se non che, quell'uno, due, tre, dieci, venti, o cinquanta fiorellini, di cui abbiam fiutato l'odore, tramandaronci l'odor medesimo soave ed acuto: al di là non possiam andare; qualunque passo noi facciamo colla mente nostra fuori di questo termine, il poniamo oltre a' limiti della esperienza.

Dire che i fiori da noi spiccati, ove li accostassimo di novo al naso, tramanderebbero lo stesso odore, noi nol possiamo per esperienza; è solo per una legge di *analogia*, che il diciamo; colla qual legge la mente nostra trapassa i brevi limiti della esperienza da lei fatta.

Se dopo quelle cinquanta prove, vedendo noi che i fiorellini rimasti in sul pergolato rassomigliano nella candidezza, nella forma, in tutto, a quelli da noi spiccati e fiutati, immaginiamo e congetturiamo che anch'essi, dove noi li spiccassimo e li accostassimo al naso, ci renderebbero lo stesso odor grato, noi con ciò, lungi dal tenerci entro i limiti della esperienza, anzi ci stendiamo analogicamente più in là; cioè, per una similitudine, quanto abbiam provato avvenir di cinquanta, l'applichiamo a migliaia di fiori, de' quali noi non abbiamo fatto veruna prova. Da que' gelsomini dunque che abbiamo accostati alle narici, noi argomentiamo che similmente olezzino gli altri tutti anche fuori di quel giardino, e trascorrendo coll'immaginazione per tutti gli altri giardini, e a tutte le piante del medesimo fiore che son fiorenti nel mondo, noi estendiamo a tutte il risultato della piccola nostra sperienza.

Nè qui si arresta la mente: essa trapassa i confini dell'esperienza assai più liberamente (1): chè essa pensa altresì tutti i

(1) L'esperienza nostra sopra qualsiasi cosa, quantunque volte ripetuta, è sempre piccolissima, anzi infinitamente piccola, verso i casi possibili: ella è come nulla, in relazione ad un'idea universale e necessaria, che abbraccia tutto il possibile.

gelsomini *possibili*, e a tutti applica e attribuisce lo stesso odore; e quindi, scrivendo in un libro di botanica, assegna quest'odore a dirittura alla *specie* di piante che del gelsomino si chiamano.

In tal modo apparisce che la sola cognizione somministrata dall'esperienza sensibile, non è mai, nè può essere universale; ma particolare solamente, e più o meno estesa, secondo che io ho avuto il comodo e l'incontro di farla: sempre però infinitamente ristretta, verso ad una cognizione universale; la quale, per essere veramente tale, dee applicarsi e s'applica a tutte cose possibili di una specie, le quali sono infinite.

307. L'universalità della cognizione *a priori* viene dalla sua *necessità*.

Di vero, ciò che è necessario, dee essere sempre così com'è. All'incontro, se io rendo universale una mia osservazione, per la legge di analogia, questa universalità non è al tutto vera e rigorosa: non è, secondo l'espressione del Kant, che « un « aumento spontaneo di prezzo, dal valere il più delle volte, « al valere per tutte » (1).

---

(1) *Critica della ragione pura,* Introd. II. — Perciò quando noi rendiamo universale qualche proposizione particolare venutaci dall'esperienza sensibile, non possiamo esser veramente certi di questa universalità. Esaminiamo coll'esperienza qualche parte del corpo umano. La sezione d'innumerevoli cadaveri ci somministra questo risultato, « che il fegato è collocato alla parte destra del cuore ». Ora proviamoci a universalizzare questo fatto mostratoci replicatamente dall'esperienza, dicendo: « Tutti i corpi umani hanno il cuore alla sinistra, ed il fegato alla destra »; saremmo noi certi assolutamente d'una tale proposizione? Nó, perch'ella non ha nessuna necessità intrinseca: e che so io se possa darsi qualche caso in contrario? Indipendentemente dall'esperienza in contrario, io posso sapere di doverne dubitare. La sperienza può venire in conferma del mio dubbio; così nella sezione fatta a Parigi d'un cadavere, racconta Leibnizio essersi trovato il cuore a destra, ed il fegato a sinistra.

Ma affinchè qui non nascano equivoci, si osservi, che quando io universalizzo l'esperienza, allora il risultato dell'esperienza io lo concepisco o come *acci-*

308. Ciò però che merita somma attenzione si è, che noi, se ci limitassimo a' soli sensi, non potremmo nè pur dare questa universalità di analogia, sebbene imperfetta, alle nostre cognizioni.

Per vero, se noi ci limitassimo rigorosamente a ciò solo che ci somministrano i sensi, non avremmo mai nè pure il pensiero di una universalità qualsiasi.

Abbiam noi percepiti sei oggetti? noi non potremmo colla mente nostra estenderci al settimo, perchè non l'abbiam percepito: molto meno potremmo estenderci a tutti gli esistenti, rispetto a' quali il numero di quelli che abbiam percepito sarà forse una menoma parte; meno ancora a tutti assolutamente i possibili. È per questa ultima estensione, che si richiede sempre una universalità da noi concepita, cioè la concezione della *possibilità* indefinita di oggetti che non possono cadere sotto i sensi, perchè non esistono, ma solo possono esistere.

309. Quindi anche questa *universalità* di analogia, sebbene non necessaria, sebbene incerta, suppone nella nostra mente una cognizione *a priori* non venuta in alcun modo da' sensi. Se la necessità porta in conseguenza *universalità di fatto*, l'analogia suppone il concetto in noi di una *universalità possibile*. *Necessità*, *universalità di fatto*, *universalità possibile*, sono concetti che trascendono ogni esperienza de' sensi, e che non si

---

dentale, o come *essenziale* alla cosa. È *essenziale* quando esso riguarda ciò che forma e costituisce il *concetto sostanziale* della cosa: per esempio, il dire: « l'uomo è un essere fornito di ragione », questa è una proposizione che esprime l'*essenza* dell'uomo. Quindi quando l'esperienza me la dà, io la ricevo come *necessaria*, in quanto che io non concepisco l'uomo che mediante l'elemento della ragione che entra a formarlo: non potrei dunque più concepirlo senza ragione; ogni uomo dunque dee aver la ragione per l'*ipotesi:* altrimenti non sarebbe più ciò che io chiamo *uomo*. Quindi la *necessità* e l'*universalità* sono fondate nella cognizione delle *essenze*; e il Locke fu di novo in contraddizione con se stesso, quando ammise una cognizione veramente *universale*, e ci negò il conoscer noi le *essenze* delle cose. Ma la cognizione delle essenze non ci è data dall'*esperienza* de' sensi di cui qui parliamo.

possono spiegare, se non deducendoli dall'interiore virtù della nostra mente medesima (1).

(1) Il Locke, come ho già osservato, non descrisse esattamente l'*astrazione*: e di questa inesattezza nacquero i suoi errori. Supponiamo (così egli descrive questa operazione) che io veda un pero nel mio giardino. Paragonandolo cogli altri alberi che si trovano nel giardino medesimo: 1° osservo qualche cosa che l'albero, oggetto delle mie osservazioni, ha di *comune* con tutti gli altri alberi a cui io lo paragono: questa cosa comune mi dà l'idea del *genere*, e volendo esprimerla con una parola, dico: *albero;* 2° osservo che l'albero da me preso in vista, ha qualche cosa di comune con certi alberi determinati: da questo elemento comune non a tutti gli alberi, ma ad una classe, mi formo l'idea della *specie*, e nominandola dico: *pero*; 3° finalmente osservo, che oltre le note comuni a tutti gli alberi, oltre le note comuni a tutti i peri, l'albero mio tiene qualche cosa di proprio, a nessun altro comune, e da questo ho l'*idea individuale* di quell'albero, alla quale non impongo nome perchè non ho bisogno di nominarlo individualmente. Ora, lasciando qui da parte ciò che c'è d'inesatto in questa derivazione d'un'idea individuale, dico, che se io mi formassi l'idea del genere degli alberi, trascegliendo le note comuni solamente di tutti gli alberi sottomessi alla mia esperienza, e nel caso nostro, di tutti gli alberi piantati nel mio giardino, quest'idea generica non conterrebbe nulla di più di ciò che è comune ai detti alberi da me esaminati e non potrei applicare il nome *albero*, se non a quel numero determinato, ed a quelli identicamente che ho percepiti, e non mi servirebbe ad indicare un albero possibile, ovvero sussistente, ma da me non veduto, solamente udito altrui rammentare. Ora questo è contro l'uso della parola che esprime il genere. È facile di osservare che colla parola *albero* io segno qualche cosa di comune non a dieci o a dodici alberi particolari, non a tutti gli alberi esistenti, ma a tutti gli alberi immaginabili, e perciò a tutti gli alberi possibili: quindi nell'idea del *genere*, espressa con un nome comune, si comprende sempre l'idea di una *nozione* applicabile ad *infiniti* enti, l'idea della loro *possibilità*: la quale trascende tutti i limiti dell'esperienza. Di più, l'idea di *genere* non ha un'estensione dipendente dal numero degli individui che sono stati sottomessi all'esperienza de' miei sensi. Un uomo che avesse esaminati l'un dopo l'altro tutti gli alberi del mondo, avrebbe un'idea del *genere* degli alberi forse più esatta, ma non certo più *estesa* di quella che avrebbe chi non fosse mai partito da casa sua od uscito dalla piccola cinta del suo giardino; l'uno e l'altro parlerebbe dell'*albero* in

ARTICOLO V.

L'HUME TOGLIE VIA UNA PARTE DELLE COGNIZIONI A PRIORI, E TRAE DI CIÒ LO SCETTICISMO.

310. Il Locke aveva piantato questo principio: « tutte le idee vengono dalle sensazioni, e dalla riflessione ».

Aveva contemporaneamente riconosciuto questo fatto: « la cognizione umana è di due specie, l'una *a priori*, l'altra *a posteriori* ».

Egli non s'era avveduto che queste due proposizioni non potevano sussistere insieme, sicchè l'una doveva infallibilmente portare la distruzione dell'altra.

Se egli si fosse accorto di ciò, egli o avrebbe riformato il suo principio: « tutte le cognizioni umane vengono dalla sensazione e dalla riflessione » (1); ovvero negato il fatto, che esista una cognizione *a priori*, necessaria, universale: come negò l'altro fatto, che noi possediamo qualche idea di sostanza (2), perchè

---

genere, annettendo a questa parola un'idea tanto estesa quanto è quella della possibilità che non ha confini di sorte: l'uno e l'altro applicherebbe questa parola *albero* a tutti quelli che Iddio potrebbe creare, egualmente che a quelli ch'egli ha già creato. Si applichi la stessa osservazione all'idea di *specie;* e per essa apparirà, che queste idee contengono una estensione infinitamente maggiore di quella che potrebbe somministrare ogni sperienza de' sensi: e che quindi conviene ricorrere ad un altro fonte per esse, che sia sufficiente a spiegare l'idea di *possibilità*, la quale in ogni idea comune si mescola, e ne costituisce la grande estensione, e che non trova menomamente ne' sensi l'origine.

(1) La riflessione del Locke è un'applicazione dell'attenzione nostra alle sensazioni, e alle altre operazioni del nostro spirito: sicchè ella non fa che avvertire ciò che già lo spirito ha in se stesso. È qui l'errore. Se il Locke avesse posta la *riflessione* e non definitela, sarebbesi potuto salvare prendendolo dal lato suo più favorevole, siccome ha tentato di fare il Leibnizio.

(2) Fu dimostrato che la difficoltà, che l'idea di sostanza presenta a venir dedotta dalle sensazioni, nasce dall'idea di *esistenza* che in essa s'acchiude. Ma l'idea dell'esistenza è idea di cosa comunissima. Dunque la difficoltà che

il vide macchiato della colpa di non poter sussistere con buona pace della sua teoria.

311. Ma non v' ha errore celato in una dottrina filosofica, così piccolo e invisibile nel suo principio, che vi possa a lungo star senza aumento: l'errore sviluppasi come la verità; e sviluppato e ingrandito, mostra tutta la sua bruttezza e spiega la sua pernicie: non v'ha nulla d'occulto che non si riveli: e questo fruttificamento, questa rivelazion dell' errore è necessaria, acciocchè si vinca e svella, com'è necessario che i mali umori traggano in un tumore, che s' apre deforme, a purgazione e salute del corpo umano.

L' Hume assorbì la filosofia lockiana coll'educazione: era divenuta la filosofia del suo tempo: e anche gli uomini che sembrano più indipendenti, sentono l'influenza delle opinioni nelle quali vivono. Ammise dunque, senza troppe ricerche, come cosa ferma, veniente a lui dalla tradizion dei maestri, il placito lockiano, « noi non abbiamo cognizioni se non quelle che ci vengon da' sensi ».

Ritenuto questo principio, cominciò ad esaminare l'altra proposizione pure del Locke, « esiste una cognizione *a priori* » (1); e ben s'avvide, ch'essa era inconciliabile col principio ammesso da quella filosofia.

---

si trova a spiegare l'origine di sostanza volendola dedurre da' sensi, è quella stessa che si trova volendo dedurre da questi le idee universali o comuni. Di più, sono le idee universali, quelle massimamente d'*essenza* e di *sostanza*, che producono la *necessità* delle proposizioni, come ho già osservato (305). Ma il Locke, non avendo considerato nulla di tutto ciò, negò l'esistenza dell'idea di sostanza, perchè gli parve ripugnante al suo principio dell'origine delle idee, e riconobbe l'esistenza delle nozioni necessarie e universali, e della congnizione *a priori*, perchè non vide che a spiegar l'origine di queste si incontrava la stessa identica difficoltà.

(1) Pure, egli esaminò parzialmente questa proposizione e parlò di sola una parte della cognizione *a priori*, cioè del principio di causa: se fosse stato coerente, non potea salvarne la più piccola parte; il suo discorso l'annientava tutta fino all'ultimo atomo.

312. Prendiamo, disse l'Hume, una delle più celebri proposizioni *a priori*: « Ogni effetto dee aver la sua causa ». Questa necessità, che ogni effetto debba avere la sua causa, la possiamo noi dedurre dall'esperienza de' sensi? In verun modo.

In prima, la sperienza sensibile non ci presenta che fatti, l'uno al tutto distinto dall'altro: può essere che un fatto si veda succedere ad un altro replicatamente, costantemente, come la sensazion del calore succede alla sensazione della luce, quando si leva il sole. Ma questo che è? una semplice *congiunzione* di due fatti, una distribuzione di essi nell'ordine del tempo. Ma chi mi accerta ch'essi abbiano insieme una *connessione*, qual sarebbe quella di causa e di effetto? Devo io dire che un fatto sia cagione dell'altro unicamente perchè uno precede, l'altro sussegue? evidente cosa è, che l'ordine successivo di due cose non mi dà diritto alcuno a giudicarle connesse insieme come causa ed effetto (1).

Di poi, poniamo che io potessi co' miei sensi percepire tra due fatti la *connessione* di causa e d'effetto (cosa assolutamente impossibile mentre i sensi non mi danno che una *congiunzione* di tempo); che diritto avre' io per questo a conchiudere, che la cosa *dee* esser così, che non può essere altramente? I sensi mi dicono quello che è; non possono dirmi quello che deve essere, non mi danno dunque la *necessità* che esprime questa proposizione: « ogni effetto DEE aver la sua causa ».

In terzo luogo, ov'io potessi pur rilevar co' sensi 1° le cause di molti fatti da me veduti, e 2° che quei fatti doveano necessariamente avere le lore cause: quand' anche tutto ciò io percepissi sensibilmente: mi saprei io per questo ancora, che la cosa dovrebbe seguir così *sempre* anche in tutti quei fatti da me non esperimentati punto, anche in tutti i fatti possibili? Una tale *universalità* di cui è vestita quella proposizione: « OGNI effetto dee avere la sua causa », non mi potrebbe in nessun modo ve-

(1) Qualunque *fatto* dell'esperienza esterna non è che un *effetto*: la *causa* non cade sotto i sensi esterni.

nire da' sensi, chè l'universalità non si esperimenta, tutti i fatti esistenti non si esaminano, i possibili non cadono sotto i sensi, mentre ancora non sono (1).

Da tutto questo l'Hume conchiuse che la proposizione: « ogni effetto deve avere la sua causa » non si potea dedurre in nessun modo dalle sensazioni.

313. Ma il principio « che ogni nostra cognizione traeva l'origine dalle sensazioni », era già ammesso irrevocabilmente, e circa questo non si potea transigere. Che dunque restava a fare?

Null'altro, che ad usare quel metodo di ragionamento che avea usato il Locke relativamente all'idea di sostanza. Un tal metodo consisteva in rigettare come non esistente tutto ciò che cozzava col principio del sistema.

L'idea di sostanza fu trovata ripugnante col detto principio: il Locke dunque la negò. L'Hume scoperse una medesima ripugnanza, non osservata dal Locke nella cognizione *a priori*, bisognava dunque negare che esistesse questa specie di cognizione: l'Hume scelse questo partito.

Negò dunque che il principio: « ogni effetto dee aver la sua causa » fosse necessario ed universale; in una parola, affermò che quest'enunciazione del senso comune degli uomini era gratuita.

314. Ma onde avvien dunque che gli uomini così s'ingannino? che la suppongano sempre vera, che ne facciano uso continuo in tutti i loro ragionamenti?

Questo fatto, per l'Hume, era un errore di abitudine. È tanto facile a passare dall'idea di *congiunzione* a quella di *connessione*, è tanto facile considerare l'un fatto come causa e l'altro come effetto, quando l'uno costantemente precede e l'altro costantemente sussegue, che gli uomini scambiano l'una cosa coll'altra, e nominano causa ed effetto tutti que' fatti che vedono con certa

(1) Io presento il pensiero dell'Hume avvalorato di ragioni forse anco più forti di quelle ch'egli stesso propose; ma il fondo del ragionamento è il medesimo.

costanza succedersi. Di più, se questo loro erroneo giudizio si restringesse a quelle cose che cadono sotto la loro sperienza, non potrebbe egli mai essere una proposizione universale: è dunque un loro arbitrio quello che la rende universale, essi estendono l'esperienza oltre i limiti a lei prefissi: dall' esperimentar che fanno molte volte la successione ed apparente dipendenza di due fatti, concludono che così sarà sempre, che così è anche di quei fatti che non esperimentano, anche di quelli che non esistono, ma che sono meramente possibili, ed inventano in tal modo la proposizione universale, a cui prestano poi credenza, « tutti gli effetti hanno una causa ».

Ma questa proposizione, resa dall' immaginazione *universale*, non sarebbe ancora *necessaria:* gli uomini immaginano dunque ancora, e perfezionano l'assioma: immaginano cioè che non possa essere altrimenti, ma che tutti gli effetti devano avere una causa di necessità, e riducono la proposizione a questa solenne sentenza « tutti gli effetti devono avere una causa ».

315. Per tal modo una proposizione necessaria ed universale, una proposizione ammessa sempre da tutto il genere umano, la proposizione: « non può avvenire nulla senza una causa », sulla quale si fondano quasi tutti gli umani ragionamenti, che è la base di tutte le verità più elevate, di tutte le credenze, e di tutte le dottrine morali, rimase nella filosofia moderna senza alcuna efficacia; e anzi si cangiò in un'illusione dell'immaginazione troppo celere dell'umanità tutta intera; chè tutta intera l'umanità si convince d'errore dal principio lockiano, che tutte le cognizioni umane hanno l'origine da' soli sensi! Così i pochi filosofi dei tempi prossimi ai nostri, che si sollevarono sopra il senso comune, e che lo abbandonarono agl' innumerevoli volghi e alle innumerevoli scuole, hanno trovato e proclamato una teoria tanto semplice, un principio tanto fecondo, che, attribuendo alle sensazioni sole il diritto di produrre le idee, dichiara una vana chimera tutto ciò che è ragionevole, solo per questo che egli non è sensibile!

ARTICOLO VI.

NESSUNA PARTE DELLA COGNIZIONE A PRIORI SI PUÒ SPIEGARE CO' SENSI.

316. Manifesta cosa è, che l'Hume non era obbligato a fermarsi qui: egli doveva estendere assai più le conseguenze della lockiana teoria.

Lo stesso ragionamemto che l'Hume fece per abbatter la proposizione riguardata da tutti gli uomini per evidente: « ogni evento deve avere la sua causa », si può applicare a distruggere qualunque altro assioma. Ecco la forma universale di questa distruzione. « Un assioma è una proposizione necessaria ed universale. Dunque egli non può venire dai sensi, perchè i sensi non ci somministrano nulla di necessario e di universale. Ma noi non abbiamo altre cognizioni se non quelle che ci vengono da' sensi. Dunque noi non possediamo veramente nessun assioma: noi non possiamo esser certi di nessuna proposizione necessaria ed universale: in una parola, i nostri ragionamenti non hanno nessun principio fisso onde partire » (1).

(1) L'Hume distinse le cognizioni umane in due classi: in quelle che consistono in semplici relazioni d'idee, come sono tutti i ragionamenti della matematica pura; e in quelle che discendono ai fatti, come sarebbe la proposizione: « non si dà effetto senza causa ». Egli s'occupò a distruggere questa seconda specie di cognizioni *a priori*, lasciando sussister la prima. Ma, supposta anche tale distinzione, una parte della cognizione *a priori* non potea sussistere meglio dell'altra: la dialettica dell'Hume, appoggiata al principio lockiano, è l'umore corrosivo atto a discioglier tutto, e fin l'ombra di ogni cognizione *a priori*, e poi anche di ogni cognizione *a posteriori* che si raggiunge alla prima. Il ragionamento che io feci, lo prova: mi sembra che non si possa replicar nulla solidamente. La distinzione dell'Hume tra la cognizione *a priori* che consiste nella semplice relazione tra le idee, e quella che discende ai fatti, quand'anche fosse solida, nulla influirebbe nell'argomento; sì l'una come l'altra verrebbero medesimamente involte nella ruina. Di più, la proposizione: « non si dà effetto senza causa », fino che si considera in universale, non è altro che una semplice relazione d'idee, come qualunque proposizione della matematica pura, per esempio, « due cose eguali

Il principio adunque del Locke: « ogni nostra cognizione viene da' sensi » è in contraddizione con questo fatto: « esiste una

ad una terza sono eguali tra di loro ». Se poi applicate quella proposizione a qualche effetto o causa particolare, ella passa ai fatti; il che conviene pure ugnalmente alle proposizioni della matematica pura, quando s'applicano ai corpi e se ne trae la matematica applicata. La proposizione che è vera in teoria, è sempre vera anche nell'applicazione pratica, quando s'abbia l'avvertenza di calcolare tutti gli elementi che entrano nella pratica a modificare il risultato della proposizione puramente teoretica. Se io voglio calcolare la spinta di una volta che intendo di costruire, per conoscere la solidità dei fianchi di che io devo fornirla, non faccio che partire da proposizioni teoretiche, da semplici relazioni d'idee circa la natura degli archi, la gravità, il moto ecc.; e prima ancora di tutto ciò, da semplici ragioni numeriche, in somma dalle proposizioni di un'algebra e di una geometria pura. La certezza dunque di quelle proposizioni universali e necessarie che non sono che *semplici relazioni d'idee*, e di quelle altre che *discendono al fatto*, è connessa intimamente insieme: se quella esiste, questa pure esiste: non sono che una certezza sola: le proposizioni che discendono al fatto, non sono che applicazioni delle proposizioni teoretiche che non presentano che una semplice relazione d'idee: sono queste, che comunicano la forza a quelle; nè la certezza di quelle si può distruggere, se non si distrugge la certezza di queste che viene a quelle comunicata. Supposta dunque ben divisa la nostra cognizione *a priori* in proposizioni che non sono che semplici relazioni d'idee, e in proposizioni che discendono al fatto; egli è manifesto che l'Hume non avrebbe esaminato abbastanza il nesso che queste due serie di proposizioni hanno tra loro: le suppose indipendenti, mentre le une non sono che derivazioni delle altre. Egli suppose avervi delle proposizioni *a priori* che discendono al fatto senza che sieno applicazioni di proposizioni antecedenti *pure* o sia significanti semplici relazioni d'idee, il che è falso. Fu tratto in questo errore dall'apparenza che ha la proposizione, « non si dà effetto senza causa »: perchè parlandovisi di effetto sembra discendere al fatto. Ma attentamente considerandola si vede, ch'ella parla di *effetti* in genere, di effetti che sono semplici idee: non parla di questo o quell'effetto reale, nel qual caso solo discenderebbe al fatto. In una parola, esprime semplicemente una relazione tra due idee, cioè tra l'idea di *causa* e l'idea di *effetto*, allo stesso modo come esprime una simile relazione quest'altra, « Il numero due è minore del numero dieci », ovvero: « i tre angoli di un triangolo sono eguali a due retti »: proposizioni esprimenti la

cognizione *a priori* »: e chi lo abbraccia, se vuole esser coerente con se medesimo, dee negare all'uomo la cognizione di qualunque proposizione universale e necessaria.

317. Or per sapere che cosa voglia dire, negare qualunque proposizione universale e necessaria, si osservi che, tolte via le proposizioni *universali* e *necessarie*, è tolta via la possibilità di qualunque certezza, ed è stabilito il perfetto scetticismo.

Primieramente l'uomo non ha sperimento di tutto ciò che non cade sotto i suoi sensi.

Tolte via tutte le proposizioni universali e necessarie, egli è evidente che noi non abbiamo più alcun principio, onde dedurre le verità insensibili.

---

relazione tra le idee del numero due e del numero dieci, e tra quelle della somma di tre angoli in un triangolo, e di due retti. Quando poi applichiamo queste proposizioni matematiche ad un numero di cose reali, per esempio, ad un numero di persone e ad un triangolo particolare e corporeo; in tal caso quelle proposizioni discendono al fatto, al modo stesso nè più nè meno come discende al fatto la proposizione: « ogni effetto dee avere la sua cagione » quando si applica ad un effetto particolare e reale.

Finalmente la distinzione dell'Hume è falsa.

In queste proposizioni concrete o sia che attingono il fatto, il principio universale onde si deducono c'è mescolato: quindi hanno anch'esse qualche cosa *a priori*; ma la scienza *a priori* è sempre nel principio stesso, nelle proposizioni cioè che esprimono una semplice relazione d'idee, sebbene applicabili al fatto; proposizioni necessarie ed universali. Le cognizioni umane dunque si dividono bensì in cognizioni *a priori*, ed *a posteriori*: ma le prime non si possono dividere, come l'Hume si sforza di fare, in 1° proposizioni che esprimono una semplice relazione d'idee, 2° e proposizioni che discendono al fatto. Queste seconde sono *a posteriori*; sebbene abbiano bisogno delle prime, per esser dedotte all'occasione dell'esperienza esterna che presenta de' fatti particolari, a' quali le proposizioni generali applicar si possono, e con queste portar di quelli giudizio.

Finalmente l'esperienza rispondendo ai calcoli della matematica applicata, rende testimonianza della verità e dell'efficacia delle proposizioni ideali, di cui si serve il geometra per comandare alla natura, e farsi da essa ubbidire.

Ciò che non cade sotto i nostri sensi, non si può che dedurre da ciò che cade sotto i sensi, mediante un *principio*: per esempio, io deduco che dee esservi stato qualche uomo sopra quella spiaggia che vedo segnata da figure geometriche, sebbene quest'uomo io nol veda, coll'aiuto del principio: « non si dà effetto senza una cagione sufficiente ». Ma tolto via questo principio, io non ho più il mezzo di dedurre da quelle figure geometriche l'esistenza di uomo che le abbia tracciate su quelle arene; e tutti i principî sono necessari ed universali di loro natura; altramente non indurrebbero necessità nella conseguenza.

Onde deduco l'esistenza dell'anima altrui, onde l'esistenza di Dio? Dagli effetti: dal principio di causalità.

Distrutta dunque la cognizione *a priori*, distrutta la certezza di tutto ciò che non mi cade sotto i sensi, distrutta ben anche la possibilità di conoscere tutto ciò; che mi resterà? Niente altro che le apparenze dei sensi; tutto il mondo mi si riduce a un ammasso di apparenze, io stesso non sono a me che una apparenza: un idealismo universale, illimitato, scettico, è la conseguenza di un tale ragionamento: tale è il prodotto inevitabile del principio lockiano: « ogni nostra cognizione deriva da' sensi ».

Di più, non mi resteranno nè pure le apparenze sensibili; io non sarò certo nè pur di queste.

Affinchè io sia certo di qualsiasi cosa, mi bisogna sempre un principio necessario: la certezza non è che una giusta necessità a cui il mio intelletto si piega: io non posso aver la certezza de' semplici fenomeni sensibili, se non m'abbia prima un principio necessario nella mente, che me ne assicuri l'autorità.

Quando io dicessi a me stesso: « sono certo di venir modificato, di percepire ne' miei sensi delle sensazioni »; in tal caso la mia ragione, ripiegandosi sopra di questa mia presunzione di certezza, mi dimanderebbe incontanente: « e perchè sei tu certo di percepire qualche cosa? » Rispondendo io: « perchè ciò che sento, è impossibile che io nol senta »; ella immantinente ripiglierebbe « questo è un principio universale, un principio *a priori*, è il principio di contraddizione. Ora chi mai te ne

assicura? egli non ti viene da' sensi, perchè da' sensi non ti viene nulla che abbia in sè *necessità*, come ha pure questo principio, nè *universalità*, di cui è pure fornito il principio da te adoperato. Acciocchè dunque tu creda immobilmente ai sensi, è necessario che tu ricorra ad un principio necessario ed universale, ad un principio *a priori*, al principio di contraddizione, a me in una parola. I sensi hanno bisogno d'essere dichiarati autorevoli dalla ragione.

318. La ragione dunque non viene da' sensi: ella dee essere necessaria e universale, mentre i sensi sono particolari e contingenti. Non si dà dunque veruna certezza se non mediante un principo che non viene da' sensi, e che è necessario, cioè che non può esser altrimenti, e perciò ancora universale. Bella certezza sarebbe quella che non inducesse necessità! Son certo che la cosa sta così, ma potrebbe anco stare in altra maniera! Non è questa una contraddizione? Se dunque noi crediamo ragionevolmente ai sensi, dobbiamo avere una *ragione* di credere loro: e questa ragione non può venir da' sensi, chè ci smarriremmo, se ciò fosse, in un ricorso di ragioni all'infinito.

La distruzione dunque della cognizione *a priori*, trae seco anche la distruzione della cognizione *a posteriori*: la cognizione *a posteriori* non esiste se non mediante un principio di ragione il quale sia necessario ed universale, e perciò non venga dai sensi: il principio dunque: « ogni cognizione umana non ha l'origine che da' soli sensi » va a finire in un dubbio assoluto, universale; che dico io in un dubbio? il dubbio stesso non potrebb'essere senza un principio di ragione indipendente dai sensi, che ci costringesse di dubitare (1): va a finir dunque nella

(1) Il dubbio suppone sempre una certezza, perchè è una negazione di questa: dubbio e certezza sono idee relative: non si può concepir la prima senza l'altra: dire, io dubito, è un affermare qualche cosa: acciocchè la certezza e l'affermazione fosse intieramente esclusa, bisognerebbe non pensare. L'atto stesso che negasse conterrebbe un'affermazione; perchè non si può comprendere in questo atto, l'atto col quale si nega.

distruzione piena, assoluta, di qualunque nostra cognizione: non è già solo impossibile che l'uomo sia certo; è impossibile ch'egli dubiti: è impossibile la ragione: l'uomo dunque è spogliato, per questo principio, della sua prerogativa speciale, dell'intelligenza. O convien dunque negare un fatto così luminoso, qual è quello, che l'uomo è un ente ragionevole; o convien rinunciare al funesto principio « ogni cognizione umana viene dai sensi » (1).

319. Queste ultime conseguenze, non tirate nè pure dall'Hume, non vengono men necessarie: non si può fermarsi, quando il principio è ammesso; tutte le conseguenze ne devono scaturire inesorabilmente; la sua fecondità dee essere interamente esausta: e s'egli è un principio erroneo, questa fecondità produce finalmente la distruzione di tutto ciò che è vero, di tutto ciò che è, e in questa distruzione si ravvolge il principio medesimo, e colui che lo pronuncia.

ARTICOLO VII.

COME SI TENTÒ DI CONFUTARE LO SCETTICISMO DELL'HUME.

320. L'Hume negava un fatto ammesso dal Locke, « ci ha una cognizione *a priori* » cioè una cognizione necessaria ed

(1) Il Cartesio dunque usa una frase impropria, quando dice: « i sensi non sono che fonti d'errori ». Avrebbe dovuto dire: « i sensi non sono fonti nè di errori, nè di verità, nè di dubbi »: i sensi non sono, per se soli, atti a produrre il pensiero, il quale si manifesta sempre sotto uno di questi tre modi, verità, o falsità, o dubbio. Questi sono modi del pensiero, e non delle sensazioni: il dire, i sensi c'ingannano, è un attribuire ad essi uno de' modi del pensiero: se i sensi potessero avere una delle forme del pensiero, potrebbero avere anche tutte l'altre; sarebbe un assurdo il dire, che la facoltà colla quale noi *affermiamo* un errore, fosse facoltà diversa da quella colla quale noi affermiamo la verità. I sensi nè sono i fonti dell'errore, come vuole il Cartesio, nè sono i fonti della cognizione, come vuole il Locke; essi non producono nessuna cognizione, nessuna idea, nessun vero, somministrano solamente allo spirito nostro la *materia* della cognizione, ed esso coll'aiuto di questa materia fa un giudizio, per fare il quale forz'è che posseda qualche idea universale.

universale, perchè trovò che ripugnava alla lockiana teoria, che si ricapitola in questa proposizione: « tutte le nostre cognizioni traggono l'origine loro da' sensi e dalla riflessione sulle operazioni dello spirito ».

Sarebbesi potuto confutare provando, che la cognizione *a priori* esiste, a quel modo che si provano tutti i fatti; e tolsero a battere questa via il Reid e il Kant.

Ci potrebbero però avere delle difficoltà a far convenire uno scettico, come l'Hume, prevenuto infinitamente a favore delle proprie idee, che le proposizioni universali e necessarie esistono, e non sono pur apparenti o supposte dalla immaginazione.

Quantunque volte voi diceste ad un simile filosofo: « Vedete, che queste proposizioni sono ammesse come assolutamente necessarie ed universali da tutti gli uomini »; lo trovereste probabilmente presto a risponder così: « Non è questo il fatto che io nego, anzi è il fatto che io cerco di spiegare. Dico che questo fatto nasce per un errore in cui cadon tutti gli uomini inavvertentemente, per l'estrema affinità e vicinanza che hanno le idee di *congiunzione* di tempo, e di *connessione* di causa ed effetto; per la quale vicinanza fa duopo un'estrema attenzione a separarle, e di questa non fu il mondo fin ora capace; il volgo massimamente, che è la grande maggiorità dell'uman genere, non può sostenersi nella prima idea, senza sdrucciolare alla seconda, a quella maniera che vi ha una estrema difficoltà pel volgo a ritenersi da passare dalla sensazione che produce il sole ne' suoi diversi punti del cielo ne' quali appare, alla credenza che il sole si mova; sebbene la sensazione del moto sia diversa dal moto reale, e non sia che un moto apparente. Il genere umano dunque confonde facilmente insieme l'apparenza colla realtà, e precipita i giudizî suoi nell'errore: così avviene circa il principio di causalità: egli lo piglia per necessario ed universale, ma non è tale che in apparenza ».

Sarebbesi potuto replicare, che l'esperienza sola non ha nè pure alcuna similitudine colla necessità: quand'anche io veda sorgere il sole ogni giorno tutta la mia vita, io però non

concepisco mai come impossibile il contrario, il che m'avviene pure della proposizione: « non si dà effetto senza causa ». L'esperienza dunque quand'anco mi si replicasse indefinitamente, quand'anche mi facesse nascer la persuasione, che la cosa continuerà sempre così; tuttavia non potrebbe giammai farmi sentire l'impossibilità del contrario, farmi nascere in capo la credenza, che vi abbia una ripugnanza, una contraddizione intrinseca nel suo contrario. L'analisi dunque di quelle proposizioni contingenti che può somministrare una lunga e sempre uniforme esperienza, e l'analisi delle proposizioni necessarie come sarebbe questa: « non si dà effetto senza causa », è sufficiente a far distinguere queste due serie di proposizioni per modo, da non potersi confonder l'una coll'altra, e scambiare l'universalità e la necessità supposta di quelle, coll'universalità e la necessità intrinseca di cui queste si manifestano chiaramente fornite.

ARTICOLO VIII.

COME SI AVREBBE POTUTO CONFUTARE PIÙ EFFICACEMENTE LO SCETTICISMO DELL'HUME.

321. Ma una via più breve e più convincente contro questa specie di filosofi, sarebbe stata quella di seguirli ne' loro ragionamenti, e partir da ciò che essi stessi concedono e riconoscono come innegabile.

Il fatto che essi concedono è questo: tutti gli uomini ammettono la proposisione: « non si dà effetto sensa causa » e la riconoscono ed usano come necessaria ed universale. Ciò che i filosofi negano si è, che quella proposizione sia tale: la dicono tale solo in apparenza.

Ora partendo dal fatto che accordano, si sarebbe potuto far loro questo ragionamento:

« Voi ammettete che la proposizione: « ogni effetto dee aver la sua causa » sia necessaria ed universale solo apparentemente. Ora io vi dimostrerò, ch'essa non potrebbe ne pure *apparir* tale agli uomini, se questi non avessero una cognizione *a priori*

e non proveniente da' sensi, una cognizione cioè veramente necessaria ed universale. Ed in vero, poniamo che la detta proposizione: « ogni effetto dee aver la sua causa » non sia che un risultato limitato della esperienza, che espresso rigorosamente suoni così: « certi avvenimenti precedono replicatamente a certi altri ». Ora io dimando: acciocchè gli uomini colla loro immaginazione avessero potuto trasformare questa proposizione empirica in quell'altra razionale: « ogni effetto dee avere la sua causa », che idee dovevano essi possedere? È evidente, che non avrebbero potuto fare un simile scambio senza avere 1° la idea della *possibilità*, 2° l'idea di *causa*, 3° l'idea della *necessità*, 4° l'idea della *universalità*. Ora tutte queste sono idee impossibili a venir dai sensi, come ci accordano gli stessi avversari, cioè è impossibile avere 1° l'idea della *possibilità*, perchè l'esser possibile di una cosa non cade sotto i sensi; 2° l'idea di *causa*, perchè sotto i sensi non cadono mai se non gli effetti; 3° l'idea di *necessità*, perchè i sensi mostrano quello che è, e non quello che deve essere; 4° l'idea di *universalità*, perchè l'esperienza de' sensi è limitata ad un dato numero di cose, nè si replica se non un dato numero di volte. La difficoltà dunque, che si trova nell'ammettere il principio di causalità come *vero*, si trova ugualmente ad ammetterlo come *apparente*: data agli uomini la sola esperienza de' sensi, nol si sarebbero potuti formare, e nè anco supporre ed immaginare. Ciò che sfuggì all'Hume in questo ragionamento, si è l'osservazione, che è necessario d'uscire dai sensi non solo per immaginare *necessario* il detto: « ogni effetto dee avere la sua cagione », ma ben anco semplicemente per immaginarlo *possibile*, per solo concepirlo. Ora non avendo ciò veduto, l'Hume accorda che il genere umano lo s'immagini come vero, sebbene tale non sia: e questa concessione basta ad atterrare tutta la sua teoria. Per avere l'idea di una cosa, non è necessario che sussista la cosa reale, ma basta che io la pensi. Il genere umano pensa la *necessità* e l'*universalità*; dunque, sieno queste idee applicabili alle cose esterne, o non sieno, esse sono in noi: bisogna spiegarne l'origine: i sensi non la

danno: bisogna dunque o negare il principio: « tutte le idee vengono dai sensi », o negare non solo che il principio di causalità sia vero, ma ancora che sia tenuto per vero da alcuno, che sia pensato da mente umana, dire che nessuno lo s'immaginò mai, nessuno ne parlò al mondo. Ora come vorrete voi escludere un principio senza pensarlo, senza nominarlo? È dunque essenzialmente contraddicente con se stesso il ragionamento scettico che parte dal celebre detto: « ogni cognizione nostra viene dai sensi ».

ARTICOLO IX.

IL REID RIGETTA IL PRINCIPIO LOCKIANO, E RICONOSCE IL FATTO DELLE COGNIZIONI A PRIORI.

322. Queste due proposizioni ammesse dal Locke, « tutte le cognizioni umane vengono da' sensi e da una riflessione sfornita di idee », ed « esiste una cognizione *a priori*, cioè necessaria ed universale », cozzavano insieme, come vedemmo, e la prima distrusse la seconda.

La prima era la *teoria* di un filosofo; la seconda era un *fatto* della natura.

Con quella distruzione, la teoria lockiana avea esaurita tutta la sua trista fecondità. I filosofi che la trovarono a questo termine, furono in istato di giudicarla: uno di questi filosofi, lo scozzese Reid, non dubitò, come già vedemmo (99, e 116), che la strada presa fosse falsa, conducendo ella gli uomini al nulla assoluto, col quale ogni essere ha un'essenziale ripugnanza; e che però bisognasse, voglia o non voglia, tornare indietro.

Questi dunque, al contrario dell'Hume, si appigliò alla seconda proposizione, e disse con tutti i secoli, e con tutti i maggiori filosofi: « una cognizione *a priori*, cioè necessaria ed universale, è un fatto che nessuno può negare; dunque la teoria lockiana è falsa, perchè non può con quel fatto luminoso in alcun modo conciliarsi ».

Rigettato il principio lockiano, bisognava sostituire qualche cosa che mostrasse come fosse possibile la cognizione *a priori*.

Il Reid non si occupò troppo a mostrare la possibilità della cognizione *a priori* in generale: si ristrinse a spiegare come noi acquistiamo la cognizione dell'esistenza dei corpi, che si fonda sopra alcuni elementi della cognizione *a priori*, e che il Berkeley e l'Hume aveano negata (1).

---

(1) Abbiamo già veduto, che la classificazione che l'Hume faceva delle verità universali, ha involto anche la cognizione *a posteriori* nella distruzione (315).

Il Reid s'occupò a dimostrare in particolare que' principî che ci assicurano dell'esistenza reale de' corpi esterni: i quali, più tosto che principî, chiamar si devono *applicazioni de' principî* all'esistenza reale delle cose; le quali applicazioni hanno forma di altrettanti *giudizi*.

Di più, tali *giudizi* furono considerati dal Reid come *istinti necessari e ciechi* della natura.

Quindi la sua natura non arrivò a difendere veramente i *principî della ragione*, e la inconcussa autorità de' medesimi, anzi fu costretto di cadere in molte contraddizioni: vediamolo.

Prima contraddizione. — I *principî universali* dipendono dall'idea che noi abbiamo delle *essenze* delle cose (307), e, negata all'uomo ogni cognizione di questi, sono tolti via anche quelli. Il Reid, non accorgendosi di ciò, si accompagnò in questo col Locke, e disse che l'uomo non avea alcuna idea delle *essenze* delle cose (*Essays on the powers of the human mind* ecc., Essay I, ch. I). Ma quando poi parlò del modo onde noi percepiamo l'esistenza de' corpi, allora disse che, per una legge stabilita dal Creatore alla nostra natura, noi siamo necessitati d'aggiungere agli attributi un *subietto* (sostanza), e quindi confessò che noi della natura delle cose o delle loro *essenze*, abbiamo una *oscura nozione* (*Ivi*, Essay V, ch. II). È la stessa incongruenza che abbiamo notato nel Locke.

Seconda contraddizione. — Il Reid tolse via le idee: ammise le operazioni dello spirito che concepisce, secondo lui, immediatamente gli *oggetti reali*: quest'era un distruggere le idee universali non solo, ma anche le concezioni universali: era un ridurre la cognizione della mente ai puri sussistenti individuali. Egli espressamente afferma in qualche luogo, che la mera *possibilità è nulla:* poichè, dic'egli, ciò che è meramente possibile, non esiste, e ciò che non esiste è nulla. Non potea fare che questo ragionamento, dall'istante che toglieva le *idee* e non lasciava che i reali: ciò valea quanto tor via le *possibilità*, chè le possibilità non sono che idee. Ma poteva egli esser coerente

A tal fine egli tolse ad analizzare il modo, onde noi ci formiamo l'idea dei corpi, e gli parve di dovere distinguere tre passi che succedono nell'acquisto di quella cognizione: 1° l'*impressione* che viene fatta sugli organi de' nostri sensi dai reali esteriori; 2° la *sensazione* che immantinente sorge nell'anima nostra, data quella impressione meccanica; 3° finalmente la *percezione* dell'esistenza e delle qualità sensibili dei corpi, che nel nostro spirito si suscita contemporanea alla sensazione.

Ora la *sensazione* non ha cosa, che la renda simile all'*impressione* esterna: come la *percezione* dell'esistenza de' corpi non ha nulla di simile colla sensazione: queste tre cose si suc-

---

a se stesso in sì fatto sistema? questo sarebbe stato superiore alle forze dell'uomo, che ha bisogno di pensare il *possibile* in tutte le sue concezioni, per modo che non si può nè pur dare un atto intellettivo, senza che si mescoli in esso l'idea del possibile. Il seguente passo del filosofo scozzese basta a mostrarlo in aperta contraddizione con tutto ciò ch'egli ebbe altrove insegnato sulle essenze, sul possibile, e sugli oggetti della mente:

« Noi conosciamo (egli parla così apertamente) l'ESSENZA di un triangolo, e da quell'essenza possiam dedurre le sue proprietà: ella è un UNIVERSALE, e poteva esser concepita dalla mente umana benchè nessun triangolo individuale fosse mai esistito *(siamo nel regno del possibile)*: ha solamente ciò che il Locke chiama *essenza nominale*, che è espressa nella sua definizione. Ma ogni cosa che esiste ha una *essenza reale* che è superiore alla comprensione nostra, e perciò non possiam dedurre le sue proprietà e gli attributi della sua natura, come noi facciamo rispetto al triangolo » (*Essays on the powers of the human mind* ecc., Essay V, ch. II).

Si osservi, oltre di ciò, che l'*essenza nominale* del Locke, il Reid non la intende già come una pura *parola*, poichè dice espressamente che le parole se non esprimono de' pensieri, sono meri suoni, e a nulla servono (*Ivi*, Essay V, ch. I).

Dice ancora, che si danno *concezioni generali:* che questa generalità non istà nella concezione stessa o sia nell'atto della mente, ma nel suo *oggetto* (*Ivi*, Essay V, ch. II).

V' hanno dunque pel Reid degli *oggetti universali*, che non sono idee, nè mere possibilità, non sono cose esistenti, e tuttavia non sono nulla; che cosa saranno?

cedono, ecco il fatto: l'una non si può dir causa dell'altra, perchè sono tre cose interamente diverse: la ragione per la quale si succedono queste tre cose, è irreperibile, rimane occulta.

Ciò che si può dire si è, che non potendo la *sensazione* esser causa della *percezione* dell'esistenza de' corpi, forz'è ammettere innata nello spirito stesso una cotale attività, o un cotale istinto che il porti tantosto dietro la sensazione a giudicare l'esistenza de' corpi: questo giudizio istintivo, che non è effetto delle sensazioni, le quali non hanno con esso che una congiunzione di tempo, è quello che fa trovarsi all'istante nel nostro spirito la cognizione ossia il pensiero che i corpi sieno qualche cosa, che esistano, forniti di certe loro qualità.

ARTICOLO X.

La teoria del Reid non evita lo scetticismo.

323. Il Reid s'avvisò di aver abbattuto colla sua teoria l'*idealismo* e lo *scetticismo*; veramente egli non evitò nè l'uno nè l'altro: ecco la ragione di questa censura.

Sì gl'idealisti come gli scettici partono dal principio: « Noi non possiamo conoscer nulla di là dalla sensazione ». Gl'idealisti da ciò conchiudono: « Dunque il dire che esistan dei corpi è un'affermazione gratuita: tutto ciò che sappiamo esistere, non sono nè possono essere che sensazioni ». Gli scettici, più conseguenti, vanno oltre: « Dunque, conchiudono, noi non abbiamo alcun principio di ragionamento, che dalle sensazioni ci autorizzi a passare alla cognizione di qualunque altra cosa o corporea o spirituale ».

Il Reid, che prese di mira particolarmente gl'idealisti, sembrandogli che, ove fosse distrutto l'idealismo, lo scetticismo pure sarebbesi vinto, disse: « Egli è un fatto innegabile, che tutto il mondo ha la cognizione de' corpi: questa cognizione non ci può venire dalle sensazioni: dunque forz'è che ci venga da una facoltà interiore allo spirito, da un *istinto* che all'occasione delle sensazioni immediatamente lo porti ad avere in sè anche la percezione dei corpi ».

Ma dall'istante ch'egli accorda, e anzi mette per base del suo sistema, che la *sensazione* non ha da far nulla colla *percezione dell'esistenza de' corpi*: che queste due cose, *sensazione* e *percezione*, sono così distinte, che non hanno insieme la più piccola somiglianza; chi l'assicura che questa *percezione* immediata de' corpi non lo inganni? chi l'assicura che la percezione degli enti corporei sia conforme agli enti stessi? Non sarebbe questa un'affermazione gratuita? I ragionamenti, che si facevano sulla *sensazione*, non hanno la stessa forza, trasportati alla sua *percezione?*

La ragione, onde gl'idealisti e gli scettici conchiudevano che gli uomini non si possono assicurare che i corpi esistano, altra non era che questa: « La sensazione non ha a far nulla coll'esistenza reale de' corpi, ch'essa è meramente soggettiva: dunque non ha alcun valore la comune opinione che suppone esistere delle sostanze corporee fuori di noi, ed aventi una loro esistenza oggettiva, indipendente dalle nostre modificazioni ».

Il Reid risponde: « I *corpi* non si percepiscono per le *sensazioni*, ma per una *percezione* che nasce istantaneamente nello spirito all'occasione delle sensazioni; queste poi non han niente di simile con quella percezione ».

Posto ciò, avete voi dimostrato che quella *percezione* immediata de' corpi sia degna di fede? non sembra egli che voi vi siate occupato più tosto a spiegare via meglio come nasca l'error comune? gli uomini sono spinti a percepire i corpi per un istinto cieco, per una legge di loro natura; nessuna ragione a ciò li scorge e conduce, ma una mera, una inevitabile necessità. È ben chiaro, si può rispondere, onde avvenga che gli uomini tutti ammettano l'esistenza de' corpi: non possono farne di meno: per vostra confessione, la *natura*, e non la *ragione*, a ciò li costringe: ed il senso comune non è che una fede cieca, un'illusione universale, che l'uman genere riceve passivamente, senza sapere quale autorità gliela presenti ed imponga. Non è dunque vinta la difficoltà dell'idealismo e dello scetticismo col sistema del Reid; non si è fatto che allontanarla d'un passo: la difficoltà,

che sorgeva rispetto alla *sensazione*, si è trarportata alla *percezione* immediata: ed il senso comune resta sempre involto nel dubbio, e privo d'autorità (1).

(1) La critica che io fo al Reid è generalmente ammessa per solida. In Germania si osservò quello stesso che io osservo: ecco come ne scrive il Buhle: « Il principal difetto della filosofia del Reid è l'idea vaga e indeterminata di « *verità fondamentale.* A detta del Reid, una verità fondamentale è quella, « secondo la quale l'uomo ragiona ed opera prima ancora d'aver raccolte « osservazioni, dalle quali dedurla per astrazione, per guisa che, senza averne « chiara coscienza, egli il più delle volte opera quasi per un istinto secondo « quella. L'idea rigorosa o la sola certa, come il Feder ha detto nella sua « eccellente critica del sistema filosofico teoretico del Reid, è ch'ella sia un « GIUDIZIO che nasca necessariamente dalle semplici idee del subietto e « dell'attributo ». L'osservazione del Feder è quella medesima sulla quale io ho insistito più sopra (119). In Germania dunque non mancò chi si accorse che il Reid « non contribuì punto a migliorar la causa del dommatismo filosofico, e in particolare quella del realismo empirico » (Buhle, *Histoire de la philosophie moderne* T. V, c. XII).

In Italia, l'egregio Galluppi mostrò evidentemente, che il Reid non potè metter riparo allo scetticismo col suo sistema, anzi larga strada gli aperse: e credette che la cagione di ciò fosse l'aver egli distinta la *sensazione* dalla *percezione de' corpi*, e non voluto, che tra l'una e l'altra ci avesse somiglianza di sorte, sicchè que' due fatti sorgessero in noi contemporanei, da sè, senza che si vedesse di essi una ragione al mondo. Per riparare a questo difetto, il Galluppi tolse via quella distinzione, e trasportò alla *sensazione* tutto ciò che il Reid avea detto della *percezione.* Il Reid avea supposto, che colla *percezione* noi immediatamente percepissimo i corpi come esseri esistenti: il Galluppi disse che questa immediata comunicazione del nostro spirito colle cose esteriori si fa dalla *sensazione* stessa, senz'altro: che la sensazione, lungi dall'essere meramente *soggettiva*, come l'avea fatta il Reid, era essenzialmente *oggettiva*, come il Reid avea fatta la *percezione:* in tal modo il Galluppi diede ai sensi l'attitudine di percepire l'esistenza de' corpi, il che è ancora un manifesto sensismo.

Ma è impossibile l'accordare ai soli sensi la percezione dell'esistenza de' corpi. Conviene osservare, che io non posso dire in modo alcuno d'aver percepito i corpi come esseri esistenti, fino che io non ho detto a me stesso: « questi tali esseri esistono ». Ora per questo è assolutamente necessario che

Ciò che il Reid disse della percezione immediata de' corpi, volle pur dirlo d'alcuni principî di ragione, come di quello della causalità: noi li percepiamo immediatamente per una visione inesplicabile, per un istinto naturale che ce li presenta, e ci fa despoticamente dare ad essi l'assenso: con ciò egli pervenne a spiegarne l'origine, non pervenne però a rivestirli d'alcuna autorità ragionevole, a cui dobbiamo piegare noi uomini il nostro libero assenso.

ARTICOLO XI.

IL KANT DAL PRINCIPIO DEL REID CAVA IL SUO SCETTICISMO, COME L'HUME AVEA CAVATO IL SUO DAL PRINCIPIO DEL LOCKE.

324. Il Locke avea posto nella sua dottrina il principio dello scetticismo, nè se n'era accorto: egli si sviluppò nelle mani dell'Hume.

Il Reid, volendo confutare lo scetticismo dell'Hume, che avea l'origine dal principio lockiano, negò questo principio, ma ne sostituì un altro che conteneva il germe del male stesso, e più profondo, senza che neppur egli se n'avvedesse: si dovea sviluppare; e si sviluppò nelle mani del Kant.

Il fatto: « Esiste una cognizione *a priori* », negato dall'Hume, e rivendicato dal Reid, fu ammesso dal Kant.

Questo fatto è attestato da tutto il genere umano. Ma il senso

---

io m'abbia prima l'idea *universale dell'esistenza*, la quale il Galluppi vorrebbe far venire dopo percepiti i corpi, per una operazione della mente nostra sopra le percezioni di quelli. Ma queste percezioni di esseri esistenti, la suppongono: nè ella, universale com'è, si può cavar mai da' particolari. Concedo dunque al Galluppi la comunicazione immediata dello spirito nostro col corpo, e intendo col corpo nostro, concedo che colle sensazioni acquisite noi proviamo in noi stessi un'*azione* de' corpi esteriori, ma non già che esse bastino a farci percepire degli esseri in sè esistenti: le *sensazioni* de' corpi non si devono confondere co' *giudizî*; noi percepiamo i corpi mediante un'operazione dell'intendimento, che aggiunge all'azione de' corpi ricevuta in noi per le sensazioni, l'*esistenza*, e considera i corpi come enti che agiscono su di noi in un modo dalle sensazioni stesse determinato.

comune, autorevole a deporre un simile fatto, non sa darne però nessuna spiegazione. Tutti gli uomini dicono: « Noi conosciamo delle proposizioni necessarie ed universali »; ma non dicono onde le conoscano, e da qual ragione sieno mossi a prestar loro l'assenso.

Il Reid avea detto: « Questo assenso, pel quale gli uomini tutti affermano a se stessi delle proposizioni necessarie ed universali, è un giudizio naturale, istintivo, di cui non si può dar ragione, ma conviene limitarsi ad affermare semplicemente il fatto misterioso ».

Già vedemmo che questo era un ammettere nell'uomo la cognizione *a priori*, ma un negare insieme alla medesima la sua autorità e veracità: e questa fu la strada per la quale si mise il Kant.

ARTICOLO XII.

DOTTRINA DEL KANT: DISTINZIONE TRA LA FORMA E LA MATERIA DELLE NOSTRE COGNIZIONI.

325. Riassumendo la dottrina del Kant, essa riesce alla seguente:

Non v'ha cognizione che cominci in noi prima della *sperienza*; ma il Locke non disse però bene, affermando che ogni nostra cognizione venga dai sensi.

La cognizione nostra: 1° parte è *a priori*, cioè necessaria ed universale; 2° parte *a posteriori*, cioè contingente e particolare. Noi dobbiamo dunque spiegare come sia possibile una esperienza che ci somministri sì l'una e sì l'altra di queste due cognizioni.

La *cognizione a priori*, cioè la cognizione necessaria ed universale, non ha che fare colle sensazioni: ella si suscita dunque in noi, come disse il Reid, e si sviluppa dal fondo stesso del nostro spirito all'occasione delle sensazioni.

Resta però ad esaminare come sia possibile quest'ultimo fatto, cioè come avvenga che la cognizione *a priori* si susciti da sè nel nostro spirito all'occasione delle sensazioni: il Reid s'accontentò di osservare il fatto: ma si dee anche analizzarlo, e ricercarne

le *condizioni*, dalle quali egli viene, così com'è, determinato: ecco il punto onde comincia propriamente ad entrare il Kant; questo punto è l'analisi della *percezione* per quella parte che c'entra di cognizione *a priori*, ammessa già precedentemente dallo Scozzese, ma non da lui a lungo descritta, nè distinta secondo tutte le sue specie.

326. Il Kant tolse a mostrare che lo spirito umano, all'occasione delle sensazioni, percepisce bensì gli enti esteriori, ma questi non gli vengono offerti semplicemente dalle sensazioni, non sono semplicemente, come volevano i sensisti, un aggregato di sensazioni; sono degli enti, e risultano da due elementi distinti tra loro, cioè: 1° dalle sensazioni; 2° e da qualità poste dallo spirito stesso: e queste qualità il Kant chiamolle *forme*, come chiamò *materia* le sensazioni.

Quindi gli enti del mondo sensibile, in quanto da noi sono percepiti, compongonsi di *materia* e di *forma*: la materia ci è somministrata dal senso, ed è tutto ciò che v'ha in essi di contingente e di particolare; la forma è supplita dall'intendimento, ed è tutto ciò che si concepisce in essi di necessario e di universale: in una parola, *a priori* si mette la *forma*, *a posteriori* la *materia* delle cognizioni.

Percepisco un albero: in tale percezione io non soffro solamente le modificazioni sensibili ne' miei organi corporei, che, essendo modificazioni soggettive o sensazioni, nulla pongono fuori di me; ma, oltre queste, io ammetto, coll'attività del mio intendimento, qualche cosa fuori di me, che ha una esistenza propria, indipendente da me e dalle mie proprie modificazioni. Ora, affinchè io possa ammettere questo fuori di me, questo albero, me lo rappresenti, me lo formi in una parola, io, dice il Kant, coll'attività del mio spirito devo alla sensazione aggiungere delle nozioni necessarie ed universali. A questa proposizione veramente non si può opporre cosa alcuna di solido: chè, lasciando a parte le forme della sensitività, cioè lo *spazio* ed il *tempo*, per lo meno è necessario che io aggiunga la nozione universale di *esistenza*, o quella di *possibilità*; mentre io non ho percepito col mio in-

tendimento un albero, fino che non ho giudicato ch' egli *esista*, o che *possa esistere*.

327. Ora il Kant si occupò a ricercare e descrivere con diligenza filosofica tutte le nozioni universali che entrano nella formazione di un ente corporeo qual è concepito: e le ridusse a quattordici; due delle quali nominò forme del senso esterno e interno, e furono lo *spazio* ed il *tempo*; chiamò le altre dodici, forme dell'intelletto o categorie, il che è quanto dire, dodici idee universali, nelle quali è sempre necessario di riporre, come in altrettante classi, i reali che si percepiscono: anzi il percepire coll'intendimento nostro i reali, non è che riporli nell'una o nell'altra di quelle classi; percepire un reale coll'intendimento, è classificarlo, giudicarlo.

Le quattro classi generali, ciascuna delle quali egli suddivide in altre tre minori, sono la *quantità*, la *qualità*, la *relazione* e la *modalità*.

« È impossibile, dice il Kant, che voi percepiate un reale senza percepirlo fornito di certa *quantità* e di certa *qualità*, senza percepire qualche *relazione*, come sarebbe di sostanza o d'accidente, ed altresì qualche *modo* d'esistere, come sarebbe la contingenza o la necessità.

Sicchè riporre il reale in queste quattro classi, è una *condizione* necessaria, senza la quale non si può percepire intellettivamente; ed ecco una *condizione dell'esperienza*; di quella esperienza, dico, che è idonea a darci le cognizioni che noi abbiamo: l'esperienza non è possibile, non si può neppur pensare, se non suppongasi che l'intendimento, in percependo i reali, faccia la detta classificazione.

Ora il fare la detta classificazione non è che un giudicarli sotto quel quadruplice rispetto: e il giudicarli non è che un fornirli di que' quattro predicati: *quantità*, *qualità*, *relazione* e *modalità*: i quali, essendo universali, non possono venir da' sensi, ma sono posti dall'intelletto all'atto della detta percezione: e per tali predicati i reali acquistano il loro essere di oggetti: quei predicati dunque si possono chiamare la *forma*,

e la sensazione si può chiamare la *materia*, onde risulta l'*oggetto* intellettivo » (1).

ARTICOLO XIII.

IN CHE MODO IL KANT CERCA D'EVITARE LA TACCIA DI IDEALISTA.

328. Il Kant pretende d'avere in tal modo confutato l'idealismo e lo scetticismo: ma non l'ha confutato che in un senso, cioè dichiarando l'idealismo del Berkeley, e lo scetticismo dell'Hume troppo ristretto.

Egli trasportò l'idealismo del primo, dai sensi allo stesso intendimento.

Il Berkeley avea detto: I corpi non sono nulla di reale fuori di noi, non sono che mere nostre sensazioni. Quest'era conseguenza della teoria del Locke: non possedendo noi che sensazioni, non si potea definire l'idea che noi abbiam de' corpi, se non: un aggregato di sensazioni.

Il Kant definisce i corpi: « un'unione (una sintesi) di forme intellettuali e di sensazioni ».

Sì le une e sí le altre vengono da noi, le prime dall'attività del nostro intendimento, le seconde dalla suscettività del nostro senso: nulla di reale è veramente per noi conosciuto: non

---

(1) Non si creda che la distinzione tra la *materia* e la *forma* delle nostre cognizioni sia un trovato del Kant; ella è antica, e in Italia ben conosciuta: il Genovesi l'insegnava nella sua lettera ad Antonio Conti, nella quale, dopo aver esaminato se le *idee* sono il medesimo che le *percezioni*, così conchiude: « Queste ragioni ne fan comprendere facilmente che l'idee sieno le *forme* « *delle nostre percezioni*, la cui maggior parte, cioè le prime e semplici, che « sono gli elementi della sua scienza, la mente riceva, non si crei. Via su « abbandoniamoci a questo sentimento: dove pare che la più verisimile ra- « gione ci porti ». Le *idee* unite mediante il *giudizio* colle *sensazioni* formano le *percezioni* de' corpi, le quali risultano da tre elementi, 1° da idee pure, semplice apprensione della cosa *(forma)* e 2° dalle sensazioni (*materia*): 3° dal giudizio della attuale esistenza *(legame della forma e della materia)*, che unisce in un solo oggetto il *sentito* e l'*idea*. Ma di tutto ciò più a lungo altrove.

sappiamo neppure se qualche cosa di reale sia in sè e fuori di noi possibile.

Tale conseguenza veniva dirittissima dalla teoria del Reid. Questi avea detto: « I corpi, che noi percepiamo, non sono le sole nostre sensazioni; un istinto del nostro intendimento ci reca ad aggiungere alle medesime un oggetto ». Coll'ammettersi che questo oggetto si percepisce da noi per una attività cieca nel nostro spirito, fu somministrata al Kant l'occasione di conchiudere: « Dunque egli non è che un parto del nostro spirito ».

Il Kant dice: « Io non sono idealista, perchè non ammetto che i corpi sieno mere sensazioni, come il Berkeley ». Egli accetta il titolo in un senso più sublime, cioè vuol essere idealista trascendentale: è il medesimo che dire: « io non sono tanto poco idealista, quanto è il Berkeley » (1).

ARTICOLO XIV.

IN CHE MODO IL KANT CERCA DI EVITARE LA TACCIA DI SCETTICO.

329. Io non sono scettico, dice ancora il Kant. In che consiste lo scetticismo? Nel negare la corrispondenza delle nostre idee cogli enti fuori di noi. Ora io non nego questa corrispondenza; io analizzo gli oggetti da noi pensati, e trovo che risultano da due elementi, cioè da un elemento empirico, che sono le sensazioni, e da un elemento razionale, che sono i concetti dell'intelletto: se queste due cose non si uniscono insieme, l'oggetto pensato non c'è. Ora di che possiamo parlare noi se non d'oggetti pensati? Non ci sono dunque due cose, l'oggetto pensato e il concetto del medesimo, tra cui si possa disputare se passi corrispondenza; ma non ce n'è che una sola, di cui il mio concetto è una parte, l'altra parte è la mia sensazione. Il Reid disse: « Non ci sono che oggetti esterni, e non *idee* de' medesimi »: egli doveva dire il contrario se fosse stato fedele ai suoi principî: « Non ci sono oggetti, che non siano idee ».

---

(1) *Critica della ragione pura, Crit. elementare,* P. I, e P. II, Divis. I, Lib. II, c. II, sez. III.

Percepire una cosa è quanto dire che il mio intendimento la vede fornita di certa quantità, qualità, relazione e modalità: non la potrebbe vedere se non collocandola con un suo giudizio in queste quattro classi, cioè attribuendole un quanto, un quale, qualche relazione almen con se stessa, e un modo di essere.

Ora egli non le può attribuire queste nozioni universali senza averle in sè, ed esse non vengono da' sensi. Il nostro intendimento dunque è quello che si crea da sè in parte l'oggetto suo, cioè che dà a lui la *forma*, mentre la *materia* gli è data da' sensi.

In questo rispetto è che il Kant dice: « Le categorie costi- « tuiscono concetti, dettano leggi *a priori* ai fenomeni, e con « essi le dettano alla natura, quale unione di tutti, ove ella si « consideri materialmente, *natura materialiter spectata* ».

E altrove: « Generalmente parlando, la sintesi consiste, sic- « come vedremo più avanti, in un mero effetto dell'immagi- « nazione, di una CIECA, tuttochè indispensabile, funzione del- « l'animo, senza la quale non è cosa onde ne fosse concesso « aver cognizione; quantunque egli è ben raro che siamo con- « sapevoli a noi stessi di siffatta funzione. E considerando « questa sintesi relativamente ai concetti, ella è funzione che « appartiene all'intelletto: ed è quella, per mezzo e non prima « della quale ci procura esso, in istretto senso, il sapere » (1).

La questione dunque dello scettico è eliminata interamente dalla filosofia critica: chè lo scettico dimanda: « Come ci possiamo accertare che gli enti corrispondano ai concetti che noi abbiamo de' medesimi »: mentre la filosofia critica dice: « I concetti non sono già una rappresentazione degli enti, ma una parte, cioè la parte formale de' medesimi ».

330. Sembra però che il Kant con questa giustificazione abusi soverchiamente de' suoi lettori, spiegando quell'aria a lui solita di un volerla dare ad intendere, e con una buffonesca gravità altrui corbellare.

E chi mai non sa che lo scetticismo consiste nel negare la

(1) *Logica Trasc. Analitica* L. I. Cap. I. Sez. III.

certezza delle cose in sè, indipendentemente dalle modificazioni dello spirito nostro? Ridurre dunque il sistema degli scettici alla questione: « Se gli enti percepiti corrispondano ai nostri concetti », è un mutare la questione.

Ora, dall'istante che il Kant ci dice che noi non siamo certi che dei *fenomeni*; che gli oggetti de' nostri pensieri emanano, rispetto alla forma, dal nostro spirito limitato, che noi non abbiam neppure l'idea delle cose che hanno un' esistenza in sè e non in noi, cioè de' *noumeni*; che non sappiamo se sieno possibili: egli ci involge in un idealismo così universale, in una illusione soggettiva così profonda: ci rinserra in un tal cerchio di sogni, da cui non ci è mai dato di trascendere per aggiungere a qualche realtà; non rende, per vero, incerto l'uomo di ciò che sa, e per questo non si potrà dire *scettico*, ma lo dichiara di qualunque sapere incapace: e rendendo impossibile ed assurda ogni vera cognizione de' reali, produce uno scetticismo assai più tristo del comune: è lo scetticismo perfezionato, consumato sotto il novo nome di *criticismo*. Così s'annulla la umanità stessa, che solo pel conoscere esiste, e si compie l'opera della filosofia moderna.

Il Kant medesimo confessa che il criticismo è una dottrina essenzialmente negativa; ma paragona la filosofia, che lo precedette, all'opera temeraria e impossibile della torre di Babel. Tale e tanta è l'umiliazione dello spirito umano: sì miserabile è l'ultimo risultato della sua sapienza, che, dopo tanti secoli di meditazioni, di lusinghe e di vanti, procedendo sempre baldanzoso alla conquista della verità, in sul fine della via, quando sperava di cogliere immenso il frutto de' suoi travagli, conchiude colla confessione della propria impotenza e nullità: e di questa insuperbisce come della massima e dell'ultima delle sue scoperte!

ARTICOLO XV.

ERRORE FONDAMENTALE DEL CRITICISMO.

331. L'errore fondamentale del criticismo consiste nell'aver fatto subiettivi gli oggetti del pensiero.

Questi oggetti risultano da sensazioni (materia) e da forme intellettive. Le sensazioni sono modificazioni del nostro proprio sentimento, e, secondo il Kant, non bastano a costituire un argomento per credere all'esistenza di una causa esterna che le abbia prodotte, perchè a potere cavarsene questa conclusione, si dovrebbe ammettere per efficace il principio di causa.

Ma il principio di causa, e tutte le altre forme, che non vengono dalle sensazioni, emanano dal nostro spirito; e da esso emanano, dice il Kant, appunto perchè non vengono dalle sensazioni. Il Kant dunque non trova nulla di mezzo tra il venire una cognizione o qualche suo elemento dalle sensazioni, e il venire dal nostro spirito; ma un argomento per esclusione così fatto, è manifestamente arbitrario e falso, perchè è imperfetta l'enumerazione dei casi possibili. Tale è l'errore fondamentale di questa scuola, ed il peccato originale di tutte le filosofie tedesche che comparvero dopo la kantiana, prendendo da questa l'avviamento.

La supposizione, su cui fabbrica il Kant, e di cui non dà la menoma prova, la supposizione, dico, che ciò che c'è nell'intendimento nostro di straniero alle sensazioni deva di necessità venire dal soggetto intelligente, procedeva dal non aver egli posto attenzione che l'essere ha due modi: l'uno *subbiettivo*, e l'altro *obbiettivo*, e che nell'uno e nell'altro modo l'essere è identico.

L'essere nel modo obbiettivo è l'essere che si fa conoscere, e si fa conoscere com' è, anche come subiettivo. Essendo l'essere identico, la cognizione è efficace e vera.

La cosa esterna ha una esistenza subbiettiva (a cui si riduce anche l'estrasubbiettiva): per conoscerla dobbiamo unirle l'esistenza obbiettiva, che è la sua intelligibilità. Questa esistenza obbiettiva è la parte che non viene dal senso: la subbiettiva viene dal senso, ma non è conosciuta senza di quella, perchè niente può essere conosciuto se non ha l'intelligibilità. Ma per questa la cosa non si cambia, perchè l'essere è identico ne' due modi, solo s'illumina, si conosce.

332. Vero è che noi percepiamo la cosa esterna quasi con

uno strumento acconcio a ciò, coll' idea dell' esistenza: chè, quando formiamo questo giudizio: « Il tal reale esiste », allora noi applichiamo il predicato universale d'*esistenza* al subbietto particolare, cioè all'azione sensibile da noi sperimentata; ma non ne viene mica di ciò, che con questa nostra operazione noi poniamo nella cosa percepita l' *esistenza universale*: non facciamo che trovarci l'*esistenza sua particolare:* e metter questa, non punto creata da noi, ma riconosciuta, nell'esistenza universale, cioè metter la cosa nella classe universale degli enti esistenti, il che è conoscerli.

Se l'esistenza che noi percepiamo in un dato reale affermandolo, fosse quella medesima nè più nè meno, che noi abbiamo nel nostro intelletto, in tal caso, quando noi percepiamo un reale, dovremmo mettere in esso un' esistenza universale, chè l'esistenza nell' intelletto nostro è universale: ma la cosa non va così: anzi noi ravvisiamo, e non già mettiamo, nel reale una esistenza particolare e a lui solo determinata, perchè coll'esistenza obbiettiva conosciamo l'esistenza subiettiva sua propria.

Laonde il non aver distinto tra il concetto anteriore della mente, che è sempre universale, e la cosa concepita mediante questo concetto, che è sempre particolare, condusse in un altro errore l'autore della filosofia critica: riguardando come una cosa stessa il concetto intellettuale e la cosa a lui rispondente: e quindi formò dell'universo intero una produzione dell'umano intendimento e della umana sensitività: mettendo quello la *forma*, e questa la *materia*, come due ingredienti necessarî a comporre gli enti tutti del mondo; laddove avrebbe riconosciuto che la parte, che pone l'intelletto nella cognizione, si limita a *far conoscere* ciò che c' è nella cosa, senza metterci di più; se avesse considerato come la forma obbiettiva, che è nella mente, si restringe alla misura de' reali sensibili e subbiettivi.

333. Questa osservazione, fatta rispetto all' idea d' esistenza, dee farsi medesimamente rispetto a qualunque altra idea, e massimamente alle dodici categorie kantiane, alle quali il Kant credette che tutti gli universali si riducessero.

E perchè meglio la verità di quanto osserviamo veder si possa, applichiamo il ragionamento esposto ad una delle quattro idee o categorie principali, cioè a quella di *quantità*.

L'idea di quantità, che io ho nella mia mente, non è già una quantità della stessa misura di quella che io percepisco coll'aiuto de' sensi in un ente materiale, per esempio in una casa: ma questi sono due modi di quantità interamente distinti.

Evidente è questa distinzione: chè sebbene queste due quantità, cioè quella che ho nella mente mia, e quella che percepisco nella casa, si chiamino col solo vocabolo di quantità, tuttavia esse hanno caratteri diversi. La quantità, che ho nella mente, ha il carattere di universalità senza misura alcuna: nella casa, all'opposto, io non percepisco già la quantità universale, o la quantità possibile e applicabile ad altri enti, ma una quantità determinata, propria ed individua della casa stessa, inamovibile dalla medesima, e contraria perciò all' idea, come è contrario il particolare all'universale, l'ideale al reale, chè l'uno esclude l'altro. Quella quantità dunque, che è concetta nella mia mente, non è precisamente quella che io percepisco col senso nella casa, benchè questa io la conosca con quella; quindi erra la Critica filosofia, supponendo che nella percezione degli enti esterni noi collochiamo in essi quell'idea di quantità che è in noi, con un discorso simile a quello che fa il Condillac, dove osserva che riferiamo e apponiamo ai corpi quella sensazione di colore che non è che in noi. Checchè sia del ragionamonto condillachiano, quello foggiato dal Kant all'istesso modo, ma applicato alle idee invece che alle sensazioni, si scorge subito esser falso, dall'istante che si giunge a distinguere il *concetto universale* dall'*attributo particolare*, cioè reso particolare dalle determinazioni sensibili dell'ente percepito.

Il medesimo discorso è da farsi relativamente all'idea di *qualità*, e a quella di *relazione* (della modalità parleremo di poi); come pure alle idee a queste subordinate; anzi a qualunque idea si voglia, della quale noi ci serviamo per giudicare una cosa reale, attribuendole la qualità con essa espressa. Converrà

sempre distinguere tra l'*idea*, e la *qualità particolare* e reale nella cosa riconosciuta: l'idea è la regola, dietro la quale noi formiamo il nostro giudizio; la *qualità particolare* nella cosa esterna riconosciuta è il risultato del nostro giudizio, è ciò che, mediante il detto giudizio, noi siam pervenuti a conoscere: non è dunque vero che l'intelletto nostro pone nella cosa la sua idea come tale: ma si serve della sua idea per *conoscer* ciò che è nel sentito, inteso che sia: egli pone il sentito nella sua idea, e così rende il reale esterno vero e compito *oggetto* della cognizione (1).

334. La verità di questa distinzione apparisce via più manifesta, considerando che cosa noi facciamo quando pronunziamo un giudizio sulle cose, quando, per esempio, diciamo: « Questa casa è grande ».

Analizziamo questa proposizione: in essa non c'è nulla che esprima una nostra creazione della casa: nulla che esprima che la grandezza la mettiamo noi nella casa. Il senso di quelle parole non presenta se non un'operazione del nostro spirito, colla quale riconosce la grandezza di quella casa.

Esaminiamo meglio tale operazione: ella suppone l'*idea* di grandezza, che ci serve per riconoscere la *grandezza reale* nella casa: l'idea di grandezza non è dunque la grandezza della casa, perchè l'una è ideale, l'altra reale: la prima è quasi un istromento, mediante il quale conosciamo la seconda: le grandezze particolari e reali sono infinite; la grandezza ideale e universale è una e immutabile.

Questo è ciò che il senso comune depone. Tutto il genere umano, tutte le scuole, tutte le plebi distinsero tra l'*idea* di una qualità, e la *qualità sussistente* nella cosa; riconobbero la prima poter essere presente alla mente nostra, anche quando non esi-

(1) La comunicazione nostra colla realtà esteriore si fa colle *sensazioni*; e questo sembra averlo il Kant ignorato; quindi egli non potè conciliare queste due verità, 1° che noi conosciamo i reali mediante *concetti*, 2° che i reali sensibili son diversi dalla nostra cognizione de' medesimi. Non potendole conciliare, sacrificò la seconda alla prima.

ste la seconda. Ora, se il Kant, quando ammise la cognizione *a priori*, cioè necessaria ed universale, partì dal senso comune, e disse al Locke: « L' esistenza di una tale cognizione è innegabile, perchè tutti gli uomini l'ammettono »; io lo prego di voler qui conoscere, che è parimente una deposizione del senso comune questa distinzione di cui parlo, tra l'idea di una qualità, e la qualità particolare dalle cose partecipata (1). Se egli intraprese una teoria per ispiegare un fatto dal senso comune deposto, a lui è ugualmente necessario di fare entrare nella teoria anche gli altri fatti che alla stessa materia si riferiscono, dal senso comune degli uomini parimente deposti e fermati.

Finalmente, se non esistesse una differenza verissima tra la mia idea e la parte corrispondente ad essa della casa, potrei io distinguere l'una dall'altra? Perchè dunque fu da tutti distinta? qual è il fondamento di una tale distinzione? Ecco la quistione ideologica.

ARTICOLO XVI.

ALTRO ERRORE DEL CRITICISMO.

335. Altro errore della filosofia critica è questo. Il Kant suppone gratuitamente che noi, quantunque volte percepiamo una cosa esterna coll'intendimento, siamo obbligati di percepire *intellettualmente* altresì la sua *quantità*, la sua *qualità*, e la sua *relazione*. In questo egli mostra di non avere abbastanza approfondito la natura di quell'atto intellettuale, col quale noi percepiamo le cose.

Infatti, acciocchè io possa col mio intendimento percepire una realità, è bensì necessario ch'io la giudichi esistente; ma su tutto il resto, non è necessario ch'io pronunzî giudizio:

(1) Il Reid è acconcio di negarmi, che questa sia la deposizione del senso comune: il lettore imparziale giudicherà di questa controversia. La disparità però di opinione anche intorno a ciò che depone il senso comune, dimostra che l'autorità di questo non è sempre così evidente per sè, che debba convincere egualmente tutti gli uomini individuali, come altri pretende che sia.

non è necessario ch'io attribuisca alla medesima espressamente una quantità, qualità e relazione. Sopra tutte queste cose io posso sospendere il mio giudizio, e tuttavia percepire intellettualmente la cosa: purchè io dica a me stesso: « esiste ».

Questo giudizio che io fo nel primo atto della percezione intellettuale, si potrebbe esprimere così: « Esiste qualche cosa che modifica i miei sensi », dove implicitamente si contiene che dee essere fornita certo di tutte le condizioni dell'esistenza.

Non è però necessario che col mio intendimento mi fermi a concepire in essa queste *condizioni:* il complesso delle sensazioni offerisce al mio spirito il mezzo di determinare abbastanza il suo oggetto, perchè io possa terminare in esso il giudizio « esiste », senza che mi sia necessario di ricercare coll'intendimento anche il modo o le determinazioni particolari di questa esistenza. Anzi posso fin anco prescindere dalle sensazioni particolari, o dalle sensazioni d'ogni fatta, come allorquando penso un oggetto sensibile in genere, o un ente senza più.

L'errore kantiano dunque qui consiste nell'aver egli supposto che le quattro categorie, cioè la quantità, la qualità, la relazione e la modalità, sieno condizioni della *percezione* intellettuale, o, com'egli dice, dell'esperienza: mentre non sono che condizioni dell'*esistenza* delle cose esterne.

Certo, nessuna cosa corporea può esistere senza una quantità, senza qualità e senza relazioni: ma tutte queste cose, che pure in lei o a lei sono, non è necessario che sieno da me, insieme con essa, intellettualmente percepite, affinchè io possa dire d'aver percepita o concepita la cosa. Anzi in ogni cosa ci rimangono sempre occulte molte proprietà, che si scoprono poscia col tratto del tempo, e col lungo esame; eppure la cosa si potè benissimo aver percepita, senza aver pensato a quelle proprietà o qualità.

In somma, esaminando che cosa esiga l'atto, che fa il nostro intendimento quando percepisce una cosa corporea, si trova che non esige se non: 1° che un agente abbia affetti i nostri sensi; 2° che l'intendimento pronunzî il giudizio sulla sua esistenza.

Il giudizio, che pronunzia l'intendimento sull'esistenza del-dell'agente, e che si riferisce ad esso come produttore delle sensazioni, è l'atto della percezione intellettiva.

Ma l'intendimento non ha bisogno di pronunziare altrettanti giudizî sulla quantità, qualità e relazioni della cosa, per percepirla, meno ancora per solo concepirla: dunque l'intendimento può concepire e percepire la cosa anche senza bisogno ch'egli concepisca e percepisca la sua *quantità*, le sue *qualità* e le sue *relazioni*. Dunque queste sono bensì condizioni dell'esistenza delle cose fuor della mente nella loro esistenza particolare e reale; ma non sono, come pretende il Kant, condizioni della percezione intellettuale; e anche senza l'uso delle idee di quantità, qualità e relazione, l'intendimento può percepire le cose: sebbene non possa percepirle senza l'uso dell'idea di esistenza.

Quando poi l'intendimento ha percepito una cosa offerta dai sensi, egli può anche esaminarla, e trovare a mano a mano la sua quantità, le sue qualità e le sue relazioni. Ed è così che si perfeziona la nostra cognizione. Ella esiste mediante il giudizio sulla sussistenza: si perfeziona mediante altri giudizî più particolari, portati sopra ciò che è già divenuto oggetto del nostro spirito.

336. Il Kant doveva cadere necessariamente nell'errore che stiam facendo osservare: è una conseguenza dell'errore fondamentale esposto nell'articolo precedente.

Non avendo egli osservato che esistono nella cosa reale delle qualità reali e particolari, rispondenti a quelle quattro idee di quantità, qualità, relazione e modalità, immaginò una quantità, qualità, relazione e modalità uscente dalla mente, che entrasse a formar parte della *cosa* (non distinguendola più dall'*oggetto* della mente) per una nostra illusione, attribuendo noi ad essa ciò che è nostro.

Tolta questa distinzione di mezzo, egli non potea più distinguere le *condizioni dell'esistenza delle cose* esteriori, dalle *condizioni della percezione* e *delle idee* di esse.

Quindi colla percezione, secondo il Kant, le cose, in gran

parte, non si conoscono solo, si creano: e però le stesse dovevano essere le condizioni di queste tanto per esistere, quanto per essere percepite. All'incontro, il vero è che noi non poniamo niente di nostro nelle *cose*: ma che coll'atto del percepirle aggiungiamo loro ciò che le rende *oggetti* del nostro spirito. Altro è dunque la *cosa* come sta in sè, altro è la cosa divenuta *oggetto* allo spirito nostro.

Rimosso poi l'equivoco delle parole, risulta che avvi una quantità, e delle qualità particolari nelle cose: ed una *quantità*, e delle *qualità* universali nella mente. Le prime sono qualche cosa di *reale*, e devono trovarsi nelle cose, altramente esse non potrebbero esistere, sono condizioni della loro esistenza: le seconde sono qualche cosa d'*ideale*, si trovano nella mente, e sono la conoscibilità delle qualità reali, le regole per giudicare delle cose dopo averle percepite, ma non le condizioni necessarie a percepirle: le une e le altre sono tuttavia identiche quanto all'*essere*, diverse quanto al *modo di essere*.

ARTICOLO XVII.

OBBIEZIONE DISCIOLTA.

337. Ciò che ho detto sulla materia ond'avviene la percezione intellettuale, può movere in altrui un dubbio, che qui devo sciogliere. E questo mi condurrà a chiarir meglio la natura della percezione intellettuale, dalla cognizione chiara della quale dipende finalmente tutta la questione che noi trattiamo dell'origine delle idee.

Il dubbio, di che parlo, non è al tutto nuovo; n'abbiamo fatto cenno, esponendo le opinioni d'Aristotele sopra la questione presente.

Io dissi che la percezione intellettuale delle cose esterne e materiali consiste in un giudizio, mediante il quale lo spirito nostro dice a se stesso: « Esiste un ente rispondente alle mie sensazioni ». Or altri può rispondere: « questo giudizio o è pronunciato dall'intendimento o no ». Se non è, l'intendimento

nulla ancor percepisce: chè la percezione intellettuale non è che questo giudizio. Se è pronunziato, forz'è che l'intendimento percepisca le sensazioni, sulle quali, o almeno in occasione delle quali, egli pronunzia il suo interiore giudizio dell'esistenza di qualche cosa a quelle corrispondente. Ora, se l'intendimento percepisce le sensazioni, non è dunque bisogno del giudizio per la percezione intellettuale, mentre l'intendimento percepisce prima le sensazioni, e poi le giudica.

338. Questa obbiezione non ha origine che da un po' di confusione d'idee sulle facoltà dello spirito, e dalla mancanza di distinzione ne' nomi che alle medesime applicano comunemente i filosofi. Ella si dissipa pur colla chiara descrizione della percezione intellettuale, che io son per fare, e colla enumerazione delle facoltà nostre che concorrono a produrla.

Richiamisi di nuovo la definizione data della percezione intellettuale per le cose corporee: « è un giudizio mediante il quale lo spirito afferma sussistente qualche cosa percepita dai sensi ».

Analizzando quest'atto dello spirito, noi troviamo che, acciocchè egli si compia:

1° È necessario che il corpo, che trattasi di percepire, operi in su' nostri sensi, e quindi ci occasioni delle sensazioni; chè questo corpo sensibile è quello che dee essere giudicato esistente;

2° Per giudicarlo esistente, noi dobbiamo avere l'idea di *esistenza*, che è quell'universale che al detto corpo viene applicato, dicendo: « esiste »; universale, che non viene dai sensi;

3° Finalmente, fa bisogno un atto, nel quale noi consideriamo l'azione de' corpi su di noi dalla parte del principio operante; e questo principio lo riguardiamo come in sè esistente, diverso da noi; il che è un classificarlo nella classe delle cose esistenti, e un chiudere il giudizio: « Esiste ciò che ferisce i miei sensi ».

Ora da quest'analisi della percezione vedesi che alla medesima concorrono e cooperano tre facoltà distinte, cioè:

1° La facoltà di sentire il sensibile;

2° La facoltà che possiede l'idea di *esistenza*, o sia che intuisce l'essere, il quale somministra il predicato del giudizio;

3° Finalmente la facoltà che unisce il *predicato* al *subietto*, e così mette nel giudizio la *copula*, o sia forma il giudizio stesso.

E in qualunque maniera si vogliano nominare queste facoltà, egli è però sempre necessario tenerle distinte, e non confonderle insieme giammai.

Se noi vorremo chiamare la prima col nome di *sensitività corporea*, la seconda col nome d'*intelletto*, e la terza col nome di *ragione* o di *facoltà di giudicare*, e non confonderemo mai tra loro queste denominazioni, in tal caso, le osservazioni seguenti varranno a sciorre pienameute, come a me sembra, la proposta obbiezione.

La *sensitività* percepisce l'azione del corpo sensibilmente e passivamente (sensazioni); l'*intelletto* possiede in sè l'*idea di esistenza* (ondecchessia egli l'abbia, la dee avere, come vedemmo, prima che segua il giudizio di cui parliamo). Ora egli è certo che, fino che l'una *potenza* ha in separato il complesso delle sensazioni, o la passione ricevuta, e l'altra potenza ha solo l'idea d'*esistenza*, non segue giudizio alcuno: s' hanno bensì due elementi del giudizio, cioè il subietto ed il predicato; ma fino che l'uno sta separato dall'altro, il giudizio non è formato: la loro sintesi o unione è quella che costituisce il giudizio. Ora ecco come ciò avviene.

La *sensitività* e l'*intelletto* sono due facoltà d'uno stesso soggetto perfettamente semplice (l'anima razionale). Questo soggetto unisce, nella semplicità dell'intimo suo sentimento, quei due elementi distinti, che quelle sue due distinte facoltà a lui somministrano. Cioè, quell'*Io*, che da una parte vengo modificato dalla *sensitività*, e sento per essa il sensibile agente sopra di me, sono quel medesimo che dall'altra possiedo l'*idea di esistenza* nel mio intelletto. Questo però ancora non basterebbe; chè queste due cose, cioè l'agente esterno e l'idea di esistenza, potrebbero esister in un soggetto semplice l'una accanto l'altra

senza unirsi, senza che si rendesse noto all'anima il loro nesso. Egli è dunque necessario di più, che questo soggetto semplice, che possiede in sè questi elementi del suo giudizio, cioè il sensibile (materia), e l'idea di esistenza (forma del giudizio) abbia una virtù od efficacia, per la quale possa rivolgere la sua attenzione sopra ciò che patisce e che ha in se stesso. Questo soggetto dunque: 1° riflette d'avere contemporaneamente ciò che prova nella sensitività, e ciò che luce nell'intelletto, cioè l'idea di esistenza; 2° paragona il sensibile all'esistenza; 3° e ravvisa in esso una esistenza, che non è se non una *realizzazione* particolare di quella esistenza ideale ch'egli prima concepiva solo come possibile. Queste tre operazioni, che noi distinguiamo per chiarezza maggiore, ma che vengono fatte rapidamente, ed anzi istantaneamente, nel fondo dell'intimo sentimento di un ente sensitivo e ad un tempo intelligente, sono quelle che costituiscono la terza delle facoltà enunciate, cioè la facoltà di giudicare, che è una funzione della *ragione*.

Venendo or dunque a rispondere all'obbiezione che fu proposta, dico che, secondo la denominazione data a queste tre facoltà, non è già l'*intelletto* quello che giudica, e perciò egli non è la facoltà che percepisce, ma egli è la facoltà che somministra alla *ragione* il mezzo di percepire, che è quanto dire la regola di giudicare, mezzo e regola che consiste nell'idea che serve di predicato nella formazione del giudizio. Sebbene però non sia l'*intelletto* quello che propriamente percepisce, tuttavia si chiama *percezione intellettuale* quella che descriviamo, perchè l'intelletto fornisce alla medesima la parte principale e formale.

339. E da quanto abbiamo fino a qui ragionato, non sarà difficile ritrarre una definizione più esplicita della *percezione intellettuale*, che è la seguente: « La *percezione intellettuale* è quella che fa il nostro spirito di una cosa sentita, quando la vede (1) contenersi nella nozione universale di esistenza ».

(1) I termini tolti dal senso della vista, ed applicati in un senso traslato a significare le operazioni degli altri sensi, si fanno fonte inesausta d'equivoci

ARTICOLO XVIII.

MERITO FILOSOFICO DEL KANT: EGLI VIDE CHE IL PENSARE NON ERA CHE UN GIUDICARE.

340. Il merito principale del Kant sembrami quello d'essersi avveduto, meglio d'ogni altro filosofo moderno, della essenziale differenza tra le due operazioni del nostro spirito, il *sentire* e l'*intendere* (1).

Dalla distinzione di queste due operazioni egli fu posto in istato d'analizzare la seconda, cioè l'*intendere;* la quale non si poteva giammai sottomettere ad un'analisi accurata, se non si fosse prima isolata, o separata da ogni altra ad essa affine ed aderente.

L'analisi accurata dell'*intendere* fruttò al Kant la cognizione di una verità assai rilevante, qual è quella che tutte le operazioni della mente nostra si riducono finalmente a giudizî: « Noi « possiamo, egli dice, ridurre a giudizî tutte le operazioni del« l'intendimento, in modo che sia lecito rappresentarcelo in « generale come una facoltà di giudicare » (2). Questo però vale solo delle operazioni transeunti, che la mente fa dopo essere costituita, non dell'intuizione primitiva.

---

e d'errori, come avremo occasione più volte di osservare. Non credo però che il medesimo dir si possa della parola *vedere*, applicata alla mente: oltrecchè può dirsi, che questa parola sia divenuta propria, da traslata che era al principio, per l'uso comune della medesima.

(1) Egli conobbe che l'*intendere* era essenzialmente diverso dal *sentire;* ma non pervenne a conoscere l'intima natura dell'operazione intellettuale. Ciò che vide si fu, che l'*intendere* era qualche cosa di attivo, il *sentire* qualche cosa di passivo: « Tutte le *visioni*, egli dice, perchè sensitive, sono fondate sopra affezioni; i *concetti* sopra funzioni » (*Log. trascendent. Analit.* L. I, cap. I, sez. I).

Chiamò, non senza improprietà, *visioni* tutto ciò che dà il senso, e questo vezzo comune de' filosofi di parlare degli altri sensi con parole *traslate* tolte dal senso particolare della vista, diede più volte occasione ad errori.

(2) *Critica della R. P.*, *Log. trasc.* Div. I, L. I, Sez. I.

ARTICOLO XIX.

IL KANT VIDE ASSAI BENE LA DIFFICOLTÀ D'ASSEGNARE L'ORIGINE DELLE COGNIZIONI UMANE.

341. Essendo il Kant pervenuto a conoscere che qualunque funzione del nostro intendimento si riduceva finalmente ad un *giudizio;* egli potè vedere, in un modo più generale e più profondo di tutti gli altri moderni filosofi che l'hanno preceduto, dove giacevasi la difficoltà dello spiegare l'origine delle umane cognizioni.

S'avvide subito che l'intendimento nostro non potea *giudicare* se non possedendo delle nozioni, o de' concetti, com'egli li chiama, perchè il giudizio non è che il mettere il particolare sotto un concetto universale. Ora diss'egli seco medesimo: « intendo benissimo come noi possiamo avere, mediante i sensi, la rappresentazione (1) di un particolare; ma non vedo modo alcuno, onde noi possiamo aver i *concetti,* cioè le nozioni universali che ci devono servire di attributo e di predicato all'ente rappresentatoci. La difficoltà dunque non può consistere che nello spiegare questi *concetti anticipati,* cioè supposti di necessità precedenti alle sensazioni ».

Di ciò conchiuse che prima di tutto conveniva analizzare la *funzione del giudizio,* e indicare tutti i concetti, de' quali esso abbisognava; ciò ch'egli si propose di fare nella parte che intitolò: *Analitica trascendentale.*

« Pensare, ecco le sue parole, è sapere per mezzo di *con-*
« *cetti:* e questi concetti, nella loro qualità di attributi di giu-
« dizî possibili, si riferiscono ad una rappresentazione di qualche
« oggetto indeterminato. Per esempio, il *concetto* di corpo di-
« nota qualche cosa (supponi metallo) che può essere cono-
« sciuta mediante il detto *concetto.* Non è dunque *concetto* per
« altro, se non perchè in esso comprendonsi altre rappresen-
« tazioni, ossia perchè può riferirsi ad altri oggetti. Laonde il

(1) Veramente i sensi niente rappresentano, ma solo danno allo spirito un sentito.

« *concetto* è l'attributo in un giudizio possibile; per esempio,
« il concetto *corpo*, è l'attributo in questo giudizio: il metallo
« è un corpo. Noi dunque potremo trovare tutte le funzioni
« dell'intelletto coll'indicare semplicemente le funzioni dell'u-
« nità ne' giudizî » (1).

ARTICOLO XX.

DISTINZIONE TRA' GIUDIZÎ ANALITICI E SINTETICI.

342. Il Kant avea dunque conosciuto meglio d'ogni altro tra' moderni, che il modo generale di tutte le operazioni intellettive, e perciò anche della percezione intellettuale, è il giudizio.

Questa verità luminosa l'avrebbe potuto condurre dirittamente alla piena cognizione della percezione intellettiva, s'egli l'avesse seguita con diligenza, e senza amore soverchio di regolarità e di sistema. Vediamo in quella vece a che lo scorsero i suoi pensieri.

Afferrato il principio: « pensare è giudicare », egli mosse il suo viaggio filosofico da questo punto certo: e cominciò ad investigare la natura del giudizio.

Tale investigazione gli diede per risultato che tutte le specie possibili de' giudizî sono due: giacchè in due modi opera la mente nostra: o essa divide una idea in più parti, il che dicesi *analisi;* o congiunge più parti in una idea, il che si appella *sintesi* (2): quindi altri giudizî sono analitici, altri sintetici.

---

(1) *Crit. della Ragione Pura, Logica,* Div. I, Lib. I, Sez. I.

(2) Il Kant dice che non corse mai al pensiero d'alcun filosofo prima di lui, la divisione tra i *giudizi sintetici* e gli *analitici* (*Crit. della Rag. Pura,* Introd. VI): a me par questo uno de' soliti vanti de' filosofi, ciascuno de' quali pretende d'aver veduto il primo le più importanti verità. Certo è che le due operazioni della intelligenza nostra, quella di comporre, e quella di dividere (sintesi ed analisi), furono eccellentemente descritte da Aristotele; e dopo lui conosciute più o meno da tutti i filosofi: e che a queste due maniere di operare si riducono appunto le due specie di giudizi kantiani. Platone poi nel Fedone descrive chiaramente i giudizî *sintetici a priori* p. 13, 14, benchè non dia loro questa denominazione.

I *giudizi analitici* sono quelli, mediante i quali noi attribuiamo al subietto un predicato che è essenzialmente inerente al medesimo sicchè si confonde in una cosa identica con lui, come sarebbe: « Il triangolo è una figura di tre lati »; nel qual giudizio non si fa che spiegare la parola *triangolo,* affermando ciò che questo è, nè più ne meno, cioè una figura fornita di tre lati.

I *giudizî sintetici* sono quelli, ne' quali il predicato non è contenuto nel concetto del subietto, ma è qualche cosa di più di ciò che esprime questo concetto: per esempio, quando io dico: « quest'uomo è bianco », io aggiungo il predicato di *bianco* al subietto *uomo*, che non lo racchiude in se stesso, perchè vi sono anche uomini neri e d'altro colore.

Il Kant osservò la diversa proprietà ed il diverso ufficio di queste due specie di giudizî che fa la mente umana con queste parole: « Si potrebbero chiamare giudizî *rischiaranti* i primi « (cioè gli analitici), ed *amplificanti* i secondi (cioè i sintetici): « stantechè negli analitici non si aggiunge nulla col predicato « all'idea del soggetto, ma essi non fanno che dividerlo e no« tomizzarlo, dirò così, nelle sue proprie idee parziali, come « quelle che già nel medesimo si pensano, sebbene oscuramente. « All'opposto i *sintetici* aggiungono all'idea del soggetto un at« tributo che non era punto immaginato in essa idea, e che « non sarebbe potuto indi emergere, nè ricavarsi, per qua« lunque notomia fare se ne volesse ».

ARTICOLO XXI.

COME IL KANT POSE IL PROBLEMA GENERALE DELLA FILOSOFIA.

343. Stabilita la distinzione tra i *giudizî analitici* e *sintetici*, le due specie di operazioni del nostro spirito intelligente, bisognava spiegare come questi giudizî potessero cominciare a formarsi nella mente nostra: chè messa in chiaro la generazione di questi giudizî, era pure spiegato l'acquisto delle idee e di qualunque altra funzione della mente.

Egli dunque cominciò dall'osservare, che ogni *giudizio analitico* ne supponea fatto precedentemente uno *sintetico:* perocchè

io non posso scomporre se non ciò che ho già prima composto. Quando io pronuncio il *giudizio analitico* surriferito: « il triangolo è una figura di tre lati », io devo sapere già il valore della parola *triangolo*, altramente non potrei definirla siccome fo col detto giudizio. Ora per conoscere il valore della parola *triangolo*, io devo 1° aver nella mente il *concetto* di triangolo, 2° sapere che a questo *concetto* fu imposto quel nome.

Ma come posso io avere il *concetto* di triangolo (1), se nella mia mente non ho unito insieme l'idea di figura coll'idea di tré lati, cioè se non ho detto prima a me stesso: « è possibile una figura con tre lati? » Ora il dire: « è possibile una figura con tre lati », non è che pronunciare un giudizio sintetico, poichè nel *concetto* di figura non è compresa la determinazione ossia il predicato de' *tre lati:* chè si danno figure con vario numero di lati. Non si può dunque formar un *giudizio analitico,* senza supporre d'aver prima fatto un *giudizio sintetico:* non si può scomporre un concetto, senza supporre che noi abbiamo intuito quel concetto unito con tutte sue parti, il che è fare il *giudizio sintetico.*

D'altro lato supponendo che io possieda già, mediante questi giudizî *sintetici*, de' *concetti,* non v' ha più difficoltà nell'intentendere come si possano que' *concetti* scomporre nelle loro parti elementari e far de' *giudizî analitici:* chè a tal fine non mi bisogna se non fissare la mia attenzione esclusivamente sopra qualche elemento di quelli, da' quali il detto concetto risulta, e d'uno in altro elemento successivamente trasportarla (2).

---

(1) Il concetto di triangolo in genere, di cui qui si parla, non si dee confondere colla mera sensazione d'un triangolo particolare, fisicamente esistente.

(2) Questo è ciò a cui può estendersi la riflessione; per altro, quando io concepisco in separato i singoli elementi d'un concetto che analizzo, devo poter concepire anche questi elementi con quella esistenza e unione che hanno in sè: ed a ciò ho bisogno di fare una sintesi: l'analisi dunque suppone sempre la sintesi.

Se v'ha dunque qualche difficoltà nello spiegare le operazioni della mente umana, ella non può consistere che nell'assegnare una cagione sufficiente a' giudizî sintetici.

344. Il Kant dunque si raccoglie tutto nell'esame de' giudizî sintetici, e prima si fa a rilevare quali essi sieno.

Pretende d'aver trovato che ve n'abbiano di due maniere; quelli che si riferiscono all'esperienza, e quelli che si fanno *a priori*.

I giudizî *empirici*, o provenienti dall'esperienza de' sensi, sono tutti sintetici (1).

In fatti l'esperienza sensibile mi somministra degli accidenti, i quali non si racchiudono necessariamente nei nostri concetti primitivi: per esempio, l'esperienza mi mostra che certi uomini sono bianchi: questo predicato di *bianco* io non l'avea inchiuso nel mio concetto di *uomo:* ma a questo lo sopraggiungo dal di fuori: e perciò io formo con ciò un giudizio *sintetico*.

Ora nella formazione di questi giudizi sintetici non trova il Kant alcuna difficoltà, perchè, egli dice, abbiamo in essi l'appoggio della sperienza « che è già per se stessa un accoppiamento sintetico (2) di visioni ».

(1) *Crit. della Rag. Pura*, Introd. IV. Il Kant chiama sintetici questi giudizî, perchè in essi i predicati sono somministrati, parlando degli empirici, dall'esperienza, e non contenuti nel concetto della cosa: per esempio, quando io vedo un cavallo bianco, aggiudico a quel cavallo la bianchezza, che non si contiene punto nel concetto *cavallo*, ma che mi è data dalla sensazione della vista. Ma se il predicato m'è dato in questo stato dall'esperienza, ond'ho io il subietto (cavallo) a cui aggiudicarlo? Il subietto *cavallo* è un astratto, che io non avrei mai, se non avessi veduti de' cavalli. Ora quel concetto d'altra parte essendo astratto, non mi può essere dato da' sensi. Sta qui la vera difficoltà: non consiste nello spiegare onde noi troviamo i *predicati de' subietti già da noi concepiti* coll'intelletto: ma nello spiegare come noi *concepiamo i subietti*, ossia come ce ne formiamo i concetti.

(2) Lasciando da parte l'improprietà della parola *visione*, applicata a significar tutto ciò che i cinque sensi ci somministrano di reale, noto solo, che questa proposizione meriterebbe che il Kant si fosse esteso a provarla.

Ma « tale appoggio (della esperienza) manca del tutto nei giu-
« dizi sintetici per anticipazione (o sia *a priori*). Se io devo in
« fatti partirmi dal concetto del soggetto *A*, e trasferirmi ad
« un predicato *B* che in esso non è contenuto, e che è tuttavia
« ad esso giudicio unito, a che cosa potrò, di grazia, appog-
« giarmi per questo passaggio, o per qual mezzo accadrà che
« possa la sintesi aver luogo, se mi è qui precluso il campo
« della sperienza ove poter trovare il detto predicato? » (1)
Ora qui è dove il Kant ritrovò il nodo della questione che
stiamo rivolgendo:

345. Affinchè la s'intenda chiaramente, riepilogando ciò che abbiamo detto, ecco in qual modo il Kant si argomenta di ragionare:

1° Giudizî *sintetici* diconsi quelli, mediante i quali noi attribuiamo ad un subietto un predicato che non è contenuto nel concetto del subietto stesso;

2° Supponendo che noi abbiamo già in noi il concetto del subietto, noi non possiamo cavare dal medesimo concetto il predicato che gli vogliamo aggiungere, perchè in esso non è contenuto: dunque il detto predicato ci dee essere somministrato d'altra fonte:

3° Questa fonte può essere l'esperienza sensibile: quando dunque il predicato è tale che ci possa essere dato dall'esperienza sensibile, allora è manifesta la possibilità de' nostri giudizî sintetici: questi sono i *giudizî sintetici empirici:*

4° Ma vi hanno certi *predicati* in questa specie di giudizî, che non ci possono esser somministrati da' sensi:

Tuttavia ella può avere un senso vero, fino che quest'accoppiamento di visioni non si estende a produrre l'idea dell'esistenza. Ma tolta via questa idea, è impossibile che noi abbiamo un *giudizio sintetico* atto ad essere analizzato; anzi è impossibile un giudizio di sorte alcuna. Il Kant dunque dà alla sensitività più di quello che le si competa, secondo un accurato esame della medesima, mostrando il lato debole e la provenienza *sensista* della sua filosofia.

(1) *Crit. della R. P.*, Introd. IV.

5° Dunque la difficoltà consiste a mostrare, onde a noi vengano dati questi *predicati*, mentre essi sono tali, che dall'una parte non ce li dà l'esperienza, dall'altra non sono compresi nel *concetto* che noi abbiamo del subietto, a cui que' predicati attribuiamo. Senza questi predicati noi non possiamo formare i *giudizî sintetici a priori:* dunque il problema universale della filosofia, secondo il Kant, dev'esser posto cosí: « Come si possano presumere o preconcepire i giudizî sintetici »; o sia « Come si possano formare i giudizî sintetici *a priori* ».

Ognuno vede, che se nella serie delle cinque proposizioni enunciate ve n' ha una che meriti d'essere con tutta diligenza verificata e solidamente stabilita, è la quarta, cioè l'esistenza di predicati *a priori* non contenuti nel concetto del subietto, ovvero, che è il medesimo, l'esistenza de' giudizî sintetici *a priori.*

Formiamo noi veramente de' giudizî sintetici *a priori?* E se ne formiamo, sono quelli indicati dal Kant, che noi formiamo? Ecco una delle questioni fondamentali di tutto l'edificio kantiano: è un fatto che dev'essere provato: egli ben merita che vi ci tratteniamo un poco sopra, mentre è l'invisibile punto, si può dire, che dimanda il Criticismo per mettere a leva l'universo.

ARTICOLO XXII.

È EGLI VERO CHE L'UOMO FA DE' GIUDIZÎ SINTETICI A PRIORI?

346. Il Kant, che ha preteso che l'uomo faccia certi *giudizî sintetici a priori*, recò a prova della sua asserzione degli esempî: nè in altro modo poteva provare una proposizione di fatto.

Io metterò dunque ad esame tutti gli esempî di giudizî sintetici *a priori* prodotti dal Kant; e se mi verrà fatto di dimostrare ch'essi non sono tali, risulterà che i giudizî sintetici *a priori* non esistono, o che sono male annoverati e mal conosciuti dal Kant, e che perciò egli ha fabbricato il suo sistema sul falso.

Per intendere quanto io dirò, si osservi bene quali sieno i giudizî sintetici *a priori* che io nego: sono de' giudizî, ne' quali si tratta di aggiungere al subietto che si suppone, un predicato

che nè è contenuto nel suo concetto già formato nella mente, nè ci viene somministrato dalla sperienza de' sensi.

1° I giudizî della matematica pura, secondo il Kant, sono tutti di questi *sintetici a priori;* e reca primieramente in esempio la proposizione $7 + 5 = 12$, la quale egli pretende che sia uno di questi giudizî.

Ma quale ragione di ciò adduce?

Non altra che questa: il concetto di 12, dice, non si può trarre dalla somma de' due numeri 7 e 5, se non coll'aiuto di qualche segno esterno, come quello delle dita della mano; il qual bisogno di segni esterni per eseguire le somme de' numeri, si vede via meglio (aggiunge) pigliando delle somme maggiori.

Ora questa ragione nulla conchiude al suo uopo: l'aver noi bisogno d'un qualche segno esterno per cavare mediante la sommazione di 7 e di 5 il numero 12, non prova che il concetto di 12 non sia compreso nel concetto della somma di quei due numeri, anzi prova ch'egli v'è sicuramente compreso, poichè altramente noi nol potremmo dedurre nè pure coll'aiuto di segni, i quali non aggiungono niente nel concetto, ma solo aiutano noi a riconoscere la stessa cosa sotto due *forme* od espressioni diverse. Perocchè, si noti bene, altro è la *forma* d'un concetto, altro è il *concetto*. In una parola, o i sensi ci sono necessarî per concepire in separato il numero 7 e il numero 5, ovvero non c'è un'*assoluta* necessità de' medesimi nè pure per sommarli insieme e cavarne il 12. Il concetto dunque di dodici unità, ed il concetto di sette più cinque unità, non è che la stessa cosa concepita con atti diversi della mente, il che dà al concetto *forme cogitative* diverse, nell'una delle quali però esiste la cosa stessa nè più nè meno che nell'altra (1).

---

(1) Egli è vero bensì, che in natura non si dà alcuna *collezione*, ma solo degl'individui separati: perciò il concetto di un numero qualsiasi suppone qualche cosa di più di quello che è in natura, o nella sensazione, perchè è concetto di una *collezione*. Di qui apparisce, che in ogni concetto di qualsivoglia numero la mente aggiunge veramente del suo l'*unità*, colla quale unisce

347. 2° La geometria pura pel Kant è piena di giudizî sintetici *a priori*, e l'esempio che ne adduce è la proposizione: « La linea retta è la più breve tra due punti dati ».

Egli pretende che nell'idea di linea retta non sia inchiusa la qualità di essere la più breve, e che la sola visione non possa somministrare questa proposizione.

Ma ciò non gli si può accordare in alcun modo: e sia che la visione ci bisogni, o che non ci bisogni a dedurre la brevità della via retta, egli sembra però evidente, che questa qualità è necessariamente inchiusa nella condizione dell'essere retta: nè si richiede altro, se non il concetto puro della rettezza e della curvezza, per trovare nel primo di questi due concetti, scomponendolo, la qualità della maggior brevità possibile relativamente a tutte le curve che terminano a' medesimi punti (1).

348. 3° Il Kant pretende che anche nella fisica ci sieno dei giudizî sintetici *a priori*, e ne dà esempio in questa proposizione: « In tutte le mutazioni del mondo corporeo rimane sempre immutabile la quantità della materia ».

Ma questa proposizione non è punto necessaria, se non nell'ipotesi, che per *mutazioni del mondo corporeo* s'intendano mutazioni di forme e di composti, com'è in fatto. Ora aggiunto alla espressione « mutazione del mondo corporeo » un simile concetto, egli è evidente che il detto giudizio è analitico: perchè l'immutabilità della quantità della materia è un concetto compreso nell'idea di quella specie di mutazioni di cui si parla nella detta proposizione.

---

gli individui separati, e ne fa una collezione. Può dunque dirsi giustamente, che nel concetto di un *numero* v'ha sempre un cotal *giudizio sintetico a priori*; ma l'errore del Kant sta in cercare questo giudizio sintetico nella sommazione del 5 col 7, invece di cercarlo e trovarlo nel concetto del 5, del 7, del 12, e di ogni altro numero, come dicevamo.

(1) All'incontro nel concetto di ogni *linea* può trovarsi veramente un *giudizio sintetico a priori*; chè avere il concetto di una linea, è pensare una linea possibile; e la *possibilità* non istà nella linea fisica, ma è un *predicato* messo dalla mente.

349. 4° Finalmente pretende che anche la metafisica (se pure esiste) non possa essere che composta di giudizî sintetici *a priori;* e l'esempio di cui egli fa più uso, si è la celebre proposizione: « Tutto ciò che avviene dee avere una causa », che sostiene essere uno di que' suoi giudizî sintetici *a priori*. Ora la cosa, per mio avviso non è così: ma meritando questa proposizione ogni attenzione, io mi occuperò ad esaminarla in particolare nell'articolo seguente.

ARTICOLO XXIII.

LA PROPOSIZIONE: « CIÒ CHE AVVIENE DEE AVERE LA SUA CAUSA », È ELLA UN GIUDIZIO SINTETICO A PRIORI, NEL SENSO DEL KANT?

350. Il Kant pretende che « l'idea di una causa giaccia as« solutamente fuori del concetto di ciò che avviene, e dinoti « cosa affatto diversa da esso, e che non sia quindi menoma« mente contenuta nel concetto di ciò che avviene (1) ». Quindi in un tale giudizio, secondo il Kant, al subietto (ciò che accade) si aggiunge un predicato (l'avere una causa) che nè può esser dato dall'esperienza, perchè l'esperienza non mostra *cause*, ma solo *fatti* successivi, nè si trova esser contenuto nel concetto del subietto: e quindi qui abbiamo, egli conchiude, un giudizio sintetico *a priori*.

Io vorrei richiamare il Kant ad un'analisi più paziente del giudizio « ciò che avviene deve avere la sua causa ».

E sostengo, che nel concetto « ciò che avviene » si racchiude il concetto di « causa »: chè il concetto di *effetto* e quello di *causa* a me sembrano per sì fatto modo relativi, che l'uno dee essere inchiuso necessariamente nell'altro, nè si può posseder l'uno senza possedere ancora implicitamente l'altro.

E veramente, *effetto* vuol dire « ciò che è prodotto da una *causa* »; *causa* vuol dire « ciò che produce un effetto ». Nella definizione dunque dell'uno di questi due concetti, entra ne-

---

(1) *Crit. della R. P.*, Introd. IV.

cessariamente l'altro; e senza di questo, non si può definire nè intendere quello.

Ora io dico, voi supponete che io abbia già il concetto del subietto, cioè dell'*effetto:* ma con questa supposizione voi venite altresì a supporre ch'io abbia implicitamente il concetto del *predicato:* perchè all'esistenza dell'uno, l'altro è richiesto per assoluta necessità.

Il giudizio dunque che fa il senso comune degli uomini dicendo: « Ogni effetto dee avere la sua cagione », non è punto sintetico: perchè è un giudizio che ha il predicato (causa) racchiuso già nel subietto (effetto).

Prevedo io bene l'obiezione che qui mi si farà. Si dirà che quel giudizio si fa dagli uomini indipendentemente dall'idea di *effetto*, ma solo coll'idea di *ciò che avviene*; e che il giudizio proposto come sintetico *a priori*, non fu: « ogni effetto deve avere la sua causa », ma: « tutto ciò che avviene dee avere la sua causa ».

Sento la forza della obiezione, e rispondo: allorquando l'uomo percepisce qualche cosa di ciò che accade di nuovo, per esempio, quando nell'autunno egli vede un albero curvo sotto il peso delle frutta, delle quali lo avea veduto spoglio il verno precedente; allora o egli percepisce la nuova produzione nel suo essere senza più, ed in tal caso nella semplice idea della cosa esistente pensata priva di tutte sue relazioni esteriori non v' ha certo alcuna idea nè di effetto nè di causa; ovvero considera il suo *cominciare* ad esistere, e si perviene (in qualunque maniera ciò faccia) a considerarla siccome un effetto di qualche cagione: ed è solamente in questo secondo tempo che egli dice: « quelle frutta devono avere una cagione »: ma ciò egli dice perchè le concepì appunto come un effetto. In questo secondo caso egli usò del principio generale: « ogni effetto dee avere la sua causa ». Non si può dunque applicare questo principio prima che si abbia concepito la nuova produzione come un effetto, cioè fino che non la si abbia pensata con un concetto sì fatto, che racchiuda in sè il concetto della causa. Il concetto

dunque di *effetto* (subietto) non precede, ossia non è mai indipendente da quello di *causa* (predicato): ma tostochè noi abbiam quello, abbiamo già anche questo in quello implicito.

La difficoltà dunque non può consistere, come vuole il Kant, nello spiegare come passiamo all'idea del predicato, perchè non contenuta nell'idea del subietto: ma consiste nel formarci l'idea del subietto stesso (effetto), nel quale è contenuta l'idea del predicato (1).

In altre parole: la proposizione universale è necessaria, e perciò il giudizio *a priori* non è se non questo: « ogni effetto dee avere la sua cagione ». Questo non è un giudizio sintetico *a priori*, nel senso del Kant, perchè il concetto del predicato (causa) è contenuto già nel concetto del subietto (effetto).

351. Ora applichiamo questa proposizione *a priori* « ogni effetto dee avere la sua causa ».

Come si fa quest'applicazione?

In questo modo: 1° noi percepiamo un avvenimento; 2° lo riconosciamo come un *effetto;* 3° conchiudiamo ch'egli dee avere una *causa*, perchè quest'idea è chiamata e richiesta da quella di *effetto.*

In questa progressione, dove sta la difficoltà da spiegare?

Non nel primo passo; chè noi percepiamo un avvenimento sensibile coll'aiuto de' sensi. Non nel terzo, cioè nel trovare il *predicato* del nostro giudizio, come pretende il Kant; chè, avendo concepito l'avvenimento come un *effetto*, già inclusivamente noi abbiam posta una *causa.* Tutta la difficoltà dunque consiste a spiegare in che modo noi possiamo fare il secondo passo, in che modo noi pensiamo un avvenimento sotto il concetto di *effetto*, cioè troviamo il *subietto* del giudizio « ogni effetto dee avere la sua causa », applicato ad un particolare avvenimento.

Indipendentemente però dalla sua spiegazione, si può rico-

---

(1) Il Kant avrebbe potuto riconoscere un *giudizio sintetico a priori* non già nella proposizione « ciò che avviene dee avere una causa »; ma bensì nella concezione intellettiva di « ciò che avviene ».

noscere siccome un fatto il seguente: « Qualunque avvenimento, gli uomini lo concepiscono come un effetto ». Io per ora non ne cerco la spiegazione; ma il fatto è indubitato.

Ora mediante questo fatto siamo in caso di vedere che posto occupa, nelle proposizioni filosofiche, quella del Kant: « tutto ciò che avviene dee avere la sua causa ».

Questa proposizione così enunciata non dice un *giudizio a priori*, ma dice l'*applicazione* di un giudizio *a priori:* e l'applicazione che si fa generalmente del giudizio *a priori*, è solo un fatto, e non è punto un principio.

Ecco dunque l'ordine in cui stanno queste diverse proposizioni intorno la causalità.

Principio a priori: ogni effetto dee avere la sua cagione.

Fatto generale: ogni avvenimento gli uomini lo considerano come un effetto.

Applicazione generale del principio a priori: tutto ciò che avviene dee avere la sua cagione.

Ciò dunque che si dee qui spiegare, per dirlo di nuovo, si è il fatto generale, « come succeda che l'uomo concepisca ogni nuovo avvenimento non solo in sè, ma ben anco nel suo concetto di effetto »: chè quando fosse data la ragione del considerare che l'uomo fa ogni cosa nuova che avvenga, sotto questa relazione, è anche spiegato bastevolmente perchè egli attribuisca a quell'avvenimento una causa.

352. Analizziamo dunque brevemente questo giudizio universale: « ogni avvenimento è un effetto ».

Quando accade un nuovo avvenimento, incomincia ad essere qualche cosa che prima non era. Io concepisco dunque due tempi successivi: nel primo, la cosa non era; nel secondo, è (1).

Partendo da questa osservazione, ragiono così:

È impossibile concepire l'operazione, se prima non si concepisce l'*esistenza* (l'operante esistente).

(1) È l'unità dell'intimo senso quella che mi fa avere contemporaneamente presenti e paragonare insieme questi due tempi.

L'*esistenza* stessa è un'*operazione* (un atto); dunque, quando l'*esistenza* d'una cosa incomincia, considerando io questa *esistenza* come un'*operazione*, forz'è che io affermi un'*esistenza* precedente alla cosa, che è quella appunto a cui si dà il nome di *causa*.

Quindi si vede che un avvenimento si concepisce come *effetto* allorquando si considera come *cominciante ad esistere:* ossia allorquando si pensa la sua *nova esistenza* come una *mutazione*, o di novo, come *una operazione:* la quale non si può pensar sola, ma ha uopo, per esser pensata, di riguardarsi come preceduta da un'altra *esistenza*, e ciò perchè nel concetto d'operazione è inchiuso quello di ente operante.

Ecco pertanto il progresso delle nostre concezioni:

1° Noi concepiamo il *cominciare ad esistere.* Nel concetto di *cominciare ad esistere* contiensi il concetto di *mutazione;*

2° Nel concetto di mutazione si contiene quello di *nova operazione;*

3° Nel concetto di *nova operazione* sta quello di un'*esistenza precedente;*

4° Nel concetto di un'*esistenza precedente* giace il concetto *della causa.*

Laonde:

1° Il concetto della *causa* è compreso nel concetto d'un'*esistenza* precedente all'*operazione;*

2° Il concetto d'*operazione* è compreso nel concetto della *mutazione;*

3° Il concetto di *mutazione* è compreso nel concetto di *cominciare ad esistere.*

Tutta dunque la difficoltà dimora finalmente nello spiegare il modo, onde noi ci formiamo il concetto del *cominciare ad esistere*, ossia del passaggio dal non esistere all'esistere: chè, avendo noi già il concetto di questo passaggio, noi abbiamo altresì in esso contenuto il concetto della mutazione; e nel concetto della mutazione, quello della operazione, e nel concetto della operazione, quello d'una esistenza a lei precedente, e nel

concetto d'una esistenza, che preceder deve alla prima operazione di un subietto, che è quello appunto che esiste, il concetto della *causa*.

In che modo dunque possiamo noi concepire il passaggio che fa una cosa dal non esistere all'esistere?

Supponendo che noi possiamo concepire l'*esistenza* de' reali che ci cadono sotto i sensi, il passaggio di una cosa dalla non esistenza alla esistenza non ha più difficoltà alcuna: egli ci viene somministrato dai sensi col giudizio: noi vediamo, tocchiamo, sentiamo, in una parola, quello che prima non vedevamo, non toccavamo, non sentivamo, e non potevamo sentire.

Il paragone di questi due tempi, che noi facciamo, è appunto la concezione del detto passaggio di un ente o di un'entità dal non esistere al suo esistere. Ma ciò suppone, come dicevamo, che noi abbiamo la facoltà di concepire l'*esistenza* di quell'entità (ossia di quell'avvenimento); chè; se noi non avessimo che le sole sensazioni, senza il potere di pensare qualche cosa di esistente fuori, cioè diverso da noi, non potremmo mai concepire intellettualmente il detto passaggio.

Da tutta questa analisi si conchiude che l'unica difficoltà, che soprasta nella spiegazione dell'idea di *causa*, viene espressa nella domanda: « Come si percepiscono gli enti in quanto sono forniti di una *esistenza?* Come si concepisce l'esistenza? Onde l'idea dell'essere? » Questo è veramente il problema dell'Ideologia.

ARTICOLO XXIV.

MANCAMENTI NELLA MANIERA ONDE IL KANT PROPOSE IL PROBLEMA DELL'IDEOLOGIA.

353. Il Kant proponeva il problema dell'Ideologia in questo modo: « Come sono possibili i *giudizî sintetici a priori*? » cioè que' giudizii, nei quali il predicato non è contenuto nel concetto del subietto, nè viene somministrato dalla sperienza: sicchè il detto problema si poteva anche esprimer così: « Come sia possibile che noi talora attribuiamo ad un dato subietto un predicato che non abbiamo dalla esperienza, e che non è

contenuto nel suo concetto ». Nel presentare in questo modo il problema, sembrerebbe che, se noi potessimo trovare il *predicato* o nel *concetto del subietto*, ovvero nell' *esperienza*, non ci avesse più difficoltà alcuna a superare.

Ma primieramente, se noi potessimo trovare il *predicato* nel *concetto del subietto*, in tal caso si supporrebbe che noi avessimo già questo *concetto*.

Peccato che il difficile consiste appunto a formarci il *concetto del subietto*, a pensare le cose *come esistenti*, a fare che esse divengano *oggetti* della mente, e quindi *subietti* de' nostri giudizî.

Quando noi supponiamo d'averci formati i concetti delle cose, che difficoltà ci può essere ad analizzarli o connetterli in ogni maniera? Tutto il nodo dunque consiste nel mettere in piena luce il modo onde noi ci formiamo i *concetti delle cose*: chè noi non ci possiamo formare i concetti delle cose se non pensiamo in esse l'*esistenza*;- il che suppone che noi abbiamo la *idea* di esistenza; e quest'idea non ci può venire dalle mere sensazioni, perchè particolari, nè da' concetti delle cose prima che ce li abbiamo formati.

354. In secondo luogo, la maniera, onde il Kant presenta il problema dell'Ideologia, suppone che, ove noi possiamo trovare coll'esperienza de' sensi il predicato, non resti più alcuna difficoltà.

Ma egli è ben vero che la sperienza de' sensi ci può, in un certo modo, somministrare un predicato: così, quando io giudico bianca una parete, io sono indotto ad applicarle un tal predicato di *bianco* dall'esperienza de' sensi. Ma prima però io devo avere il concetto di questo subietto particolare a cui applico la bianchezza, cioè io devo averlo pensato come una cosa esistente. Ritorna dunque la difficoltà sopra toccata: « come posso io pensare un ente, o sia concepire un reale come esistente? » L'idea di esistenza, che mi fa sempre bisogno per formarmi il *concetto* di qualunque cosa, io non posso cavarla per astrazione dal concetto stesso, perchè non posso astrarre nulla da un concetto che ancora non mi sono formato.

Riassumendo, quand'anco io potessi trovare un predicato coll'esperienza dei sensi, ovvero il potessi trovare nel concetto del subietto, tuttavia la difficoltà che s'incontra nello spiegare gli atti del nostro intendimento, durerebbe egualmente, s'egli è necessario che io del subietto, a cui aggiungo il predicato, abbia prima un concetto già formato: chè rimarrebbe sempre a dimandarsi, come m'abbia io composto e formato questo concetto. La difficoltà dunque non può consistere nel trovar la origine di un predicato da attribuirsi ad un subietto, del quale il concetto sia già formato, ma nel trovare l'origine del concetto del subietto.

ARTICOLO XXV.

SI PROSEGUE A METTERE IN CHIARO IL PROBLEMA DELL'IDEOLOGIA.

355. Il problema: « come si formi l'oggetto del pensiero », il quale oggetto divenga poi subietto de' posteriori giudizî, ovvero, senza più: « come si formino i concetti », è quello che esprime tutta la questione che noi trattiamo. Facciamoci ad analizzarlo anche sotto questa forma, come abbiamo fatto già fino a qui sotto altre.

A formarci il concetto di una cosa interviene un giudizio intrinseco, mediante il quale noi consideriamo quella cosa oggettivamente, o sia in sè, non come una nostra modificazione; in una parola, la consideriamo nella sua esistenza possibile.

Ora, come in ogni giudizio, supponendolo già fatto, ci dee essere un predicato ed un subietto, resta a cercare primieramente, quale, nel giudizio accennato, sia il *predicato* e quale il *subietto*; in secondo luogo, onde noi troviamo il *subietto*, onde troviamo il *predicato*.

Ora il *predicato* nel caso nostro non è che l'*esistenza*; stantechè percepire una cosa oggettivamente non è che percepirla in sè, ossia nella esistenza ch'ella può avere: il *subietto* poi è la cosa cadutaci sotto i sensi, ciò che ha agito sopra i sensi nostri.

Ciò posto, si consideri, che il *subietto*, prima di questo giudizio, non è qualche cosa che sia già percepito da noi intellettivamente; quando anzi il giudizio stesso è l'atto della percezione

intellettuale; il *subietto* dunque, se si vuol così chiamare anteriormente al giudizio, non è che il reale meramente appreso da' sensi: e perciò è una cosa di cui noi non abbiamo *concetto*, ma solo *sensazione*, è il sentito.

Egli è da mettersi somma attenzione nell'osservar bene questa distinzione di fatto, cioè che primieramente vi sono de' subietti ne' nostri giudizî, di cui non abbiamo, prima dei giudizî stessi, il *concetto*, ma la *sensazione* solamente: chè in questa così semplice osservazione sta la chiave d'oro di tutta la filosofia dello spirito umano.

In fatti, se noi vogliamo esprimere sì fatti giudizi, che sono i primi che fa il nostro intendimento, diremo: « esiste ciò che io sento ». Ciò che io sento, io lo percepisco intellettualmente coll'aggiungervi il predicato dell'esistenza: io prendo dunque per *subietto* di questo giudicio ciò che mi rimane, rimosso quel predicato; che cosa ho io, tolta la parola *esiste?* non altro che: « ciò che io sento »: vale a dire, ciò che io sento e non percepisco ancora come avente una esistenza in sè, cioè come cosa che non istà ancora per me nella immensa congerie degli esistenti.

Egli è questa analisi del giudizio primitivo del nostro intendimento nella formazione de' concetti, questa divisione puramente mentale del predicato « esistenza » dal subietto: « ciò che io sento », che svela il segreto delle operazioni del nostro spirito intelligente.

Nell'analisi dunque di quel primitivo giudizio, onde noi ci formiamo i *concetti* delle cose, ossia le idee, si trova un *subietto*, se così diviso vuol dirsi tale, dato meramente dai sensi, e del quale non abbiamo ancora concetto alcuno intellettuale; ed un *predicato* (l'idea di esistenza), il quale non può essere dato da' sensi in modo veruno, e del quale perciò non possono rendere alcuna spiegazione tutti quelli che da' soli sensi assumono di fare uscire tutto il sapere umano.

Il problema dunque dell'Ideologia consiste a sapere: « come sia possibile quel giudizio primitivo, col quale noi percepiamo intellettivamente i sentiti, e quindi ce ne formiamo i concetti ».

ARTICOLO XXVI.

SE I GIUDIZÎ PRIMITIVI MEDIANTE I QUALI SI FORMANO I CONCETTI, SIENO SINTETICI NEL SENSO DEL KANT.

356. Il giudizio primitivo, col quale noi percepiamo le cose e quindi ce ne formiamo i concetti, si opera mediante una *sintesi* tra il predicato non somministrato dai sensi (esistenza), e il subietto dato da' sensi (complesso di sensazioni).

Sotto un aspetto dunque questo giudizio primitivo è *sintetico*, ed è quello che rende possibili i *giudizî analitici;* chè questi non si occupano che di scomporre i concetti delle cose che noi ci siamo formati colla detta sintesi.

Ma non è in questo senso legittimo che usa il Kant la parola *sintetico:* egli è dunque necessario ch'io additi, prima di proceder oltre, il germe dell'errore che giace nella significazione equivoca di questa parola.

La parola *sintesi* vuol dire *unione;* e quindi l'espressione: « giudizio sintetico » non vuol dire altro se non: « giudizio che unisce qualche cosa ad un subietto senza trovarla nel subietto stesso » (1).

Ma i vocaboli *unione*, *unire*, essendo metaforici, o almeno facendo correre al pensiero l'immagine di *unioni fisiche*; bisogna prima di tutto spiegare in che senso queste unioni sieno applicabili ad esprimere il congiungimento di sensazioni e di idee con operazioni meramente spirituali.

Dicendo: « *unisco* un predicato ad un subietto », io posso intendere che questo predicato lo metto nel subietto come metto una gemma in un anello, o come metto una trave nella casa che costruisco, e che non è nell'anello o nella casa se non perchè io gliela metto; ed in questo senso l'intende il Kant.

---

(1) Non dico nel *concetto del subietto*, ma nel *subietto stesso:* acciocchè non si creda che noi possiamo avere il concetto del subietto prima d'aver formati que' giudizî coi quali percipiamo le cose, e quindi ce ne formiamo i concetti.

Il Kant suppone ancora, come vedemmo, che in certi giudizi il predicato, che io metto e considero nel subietto qual parte integrante del medesimo, non emani dal *concetto del subietto,* nè mi sia dato dall'esperienza.

Dunque, egli conchiuse, « sono io stesso, è il mio spirito quegli che mette nel subietto ciò che nel subietto per sè non è: il mio spirito, quasi emanandolo da sè, crea in parte a se stesso questo subietto: cioè crea in esso quel predicato: e, considerandolo io talora come una parte necessaria al subietto, sono io quegli, per l'attività del mio spirito, che formo o costruisco a me stesso il subietto a cui penso, anche in ciò che al medesimo mi sembra poi essere necessario ed essenziale, per una illusione ed inganno della mia natura » (1).

Tutto questo ragionamento è coerente, a dir vero, ma si appoggia sgraziatamente sopra due supposizioni gratuite e false, le quali sono le seguenti:

Prima supposizione falsa, che l'attributo, che noi diamo ad un subietto, non si trova talora nè nell'esperienza, nè nel *concetto* del subietto medesimo. All'incontro, quando noi diamo un attributo ad un subietto, se non ci vien dato dall'esperienza, o dall'argomentazione appoggiata all'esperienza, si trova sempre nel *concetto* del subietto medesimo.

Seconda supposizione falsa, che, quando noi formiamo un giudizio sintetico, uniamo il predicato al subietto in questo senso, che il predicato stesso entri a formar parte integrante del *subietto*; quando egli non forma parte integrante che del *concetto del subietto.*

357. Se dunque non si può attribuire alla parola *sintesi* questo senso materiale, che gli attribuisce il Kant, quando noi

---

(1) È pure umiliante per l'uomo una dottrina, che vuol persuadergli sempre ch'egli è ingannato necessariamente, essenzialmente, non da' suoi simili, ma dalla sua natura, e dall'autore della sua natura, se questi pur rimane in tale sistema! Può essere più grande l'umiltà della filosofia! non umilia solamente l'uomo; ma coll'uomo la natura stessa, umilia Dio.

formiamo un giudizio, vediamo qual senso possa convenire alla detta parola quand'ella si vuole applicare alle operazioni dello spirito nostro. Ciò servirà a chiarir maggiormente come avvenga in noi la percezione intellettuale, dall'esatta descrizione ed analisi della quale tutto dipende l'esito di queste ricerche.

Quando noi percepiamo intellettualmente un corpo, noi attribuiamo al medesimo l'esistenza, o per dir meglio, lo concepiamo in sè in quell'esistenza ch'egli ha, non già nella relazione sua verso di noi.

Ora gli elementi di questa percezione sono tre:

1° *Elemento*, tutto ciò che di quel corpo ci danno i sensi (il sentito);

2° *Elemento*, l'esistenza in universale, che è l'idea.

3° *Elemento*, quell'esistenza particolare e reale che in lui noi ravvisiamo, che perciò gli *attribuiamo* con un giudizio.

L'esistenza presa in universale, nel quale stato è ancora *ideale*, noi la possiamo chiamare *predicabile*, e l'*esistenza particolare e reale*, noi la possiamo chiamare *attributo*.

Ora il Kant confuse, come già notai avanti (322-323), il *predicabile* coll'*attributo* già predicato e affermato; confuse quella *idea*, che noi predichiamo di più cose, siccome nell'esempio recato l'*idea dell'esistenza in universale*, con quella *qualità* particolare e reale che noi attribuiamo al reale sensibile, siccome nel detto esempio quell'esistenza particolare e reale, di cui l'ente corporeo è fornito: di queste due cose ne fece una sola, ossia suppose che sia uno stesso modo l'*esistenza–idea*, e l'*esistenza-cosa*, che noi chiamiamo *sussistenza* per distinguerla da quella prima; senza accorgersi che l'*esistenza* dell'ente è particolare a lui, e non applicabile punto ad altri enti; mentre l'*esistenza–idea*, non applicata ancora, è universale ed applicabile ad infiniti enti, a tutti quelli cioè che possono essere da noi pensati: l'esistenza particolare è molteplice, cioè sono tante esistenze diverse quante sono le cose che esistono, nè si può chiamare rigorosamente *esistenza*, perchè è inseparabile dall'esistente, sicchè questa sola parola di *ente*, propriamente parlando,

si appropria a significarla: mentre l'esistenza in universale, quale sta presente al nostro intelletto, è una e immutabile, ed è quella sola a cui spetta propriamente il vocabolo di *esistenza.*

358. Ma si dirà: l'esistenza, che è nell'ente percepito, ella pure o si percepisce dall'intendimento nostro, ovvero non si percepisce: se non si percepisce, non se ne può parlare in modo alcuno; se si percepisce, avremo in tal caso due idee, l'una dell'esistenza in universale (predicabile), l'altra dell'esistenza particolare (attributo).

Questa obbiezione fu da me già dissipata precedentemente (324-326); tuttavia egli è così importante il ben afferrarne lo scioglimento, che stimo bene di ripeterne qui la soluzione in altre parole: risoluzione che faciliterà, spero, l'intelligenza dell'intima natura dell'atto che fa il nostro spirito quando percepisce intellettualmente.

Prima di tutto stabiliamo la proprietà del parlare: dopo di ciò la difficoltà si appianerà tostamente.

La parola *esistenza*, presa senz'altro aggiunto, non indica che una idea. Un *ente* qualunque non si dice che ha esistenza se non dopo averlo concepito: prima dunque che noi concepiamo un ente materiale, quest'ente esiste, ma noi nol sappiamo: egli non ha dunque, rispetto a noi, espressione alcuna.

Quando quest'ente materiale ferisce i nostri sensi, supponendo che il nostro spirito intelligente nulla agisca, e che non sussistano in noi se non sensazioni, quel corpo, affettandoci, comincerebbe ad avere una relazione con noi: noi, affettati, potremmo pronunciare un accento, che non sarebbe però mai una *parola,* esprimente la nostra affezione tutt'insieme e la causa che la produce. Ma questo accento non sarebbe segno di un giudizio, non esprimerebbe punto un ente come è verso di sè: sarebbe l'effetto involontario di un'affezione, del sentimento prodotto in noi da quell'agente: e però qui non sarebbe ancora percezione d'un ente. Io non posso addurre in esempio di questo accento se non i suoni inarticolati delle bestie, o le interjezioni di piacere e di dolore, che, senza esprimer nulla come

parole, sono però effetti istintivi della passione sofferta dall'animale: tutte le parole articolate, che potessi addurre, per esempio, *ente, corpo, mente* ecc., esprimono concetti intellettuali già formati, e sono tutt'altro. In questo stato dunque io non avrei percepita l'*esistenza* dell'ente, ma provata solo la passione prodottami dall'ente colla sua azione.

Ora, mettendo in moto anche la mia facoltà di conoscere (la ragione), suppongo che quest'agente, percepito passivamente da' miei sensi, io lo venga a conoscere in sè, ossia intellettualmente. Che cosa succede in tale atto intellettivo dello spirito mio?

Non altro, se non un interno paragone che io fo tra la passione ricevuta da' miei sensi in particolare, e propriamente il termine di questa passione, cioè il *sentito*, e l'idea di esistenza: allora io trovo un rapporto tra il sentito e l'*esistenza* di un agente diverso da me, e dico a me stesso: « ciò che sento è un agente che ha l'esistenza (in un dato grado e modo assegnatomi dai sensi) ». Così io formo il giudizio, nel quale consiste la mia percezione intellettuale di quell'ente corporeo: mediante questo giudizio io considero quell'ente come posto nella congerie degli enti, se così lice esprimersi; e però lo contemplo sotto un aspetto universale; lo contemplo come avente *una esistenza* in sè, indipendentemente da me, dalla mia passione, e da qualunque altro ente.

Da questa analisi della percezione intellettuale risulta, che « la percezione intellettuale, non è che la visione del rapporto che passa tra un sentito (termine della passione) e l'idea di esistenza ».

Ora vengo alla soluzione della obbiezione propostami.

L'*intelletto*, definendolo come la facoltà dell'esistenza universale, non fa che intuir questa, e non ha altre idee che questa.

La *ragione*, definendola per la facoltà che applica l'idea universale agli esterni sensibili, non è che la facoltà che ha il nostro spirito di vedere la relazione tra ciò che somministra il senso, e l'idea dell'esistenza che è presente all'intelletto.

Quindi non si dà la percezione intellettiva di nessun ente corporeo, se non si verificano questi tre elementi:

1° un'idea universale (l'esistenza) nell'*intelletto*,

2° effetto dell'ente particolare agente nel *senso*,

3° visione del rapporto tra l'agente percepito dal senso e l'idea universale, atto della *ragione*, percezione.

Se manca uno solo di questi tre elementi, non può esistere in noi la percezione, e quindi nè pure il concetto di un ente corporeo (1). Ora dunque, supponendo che noi avessimo percepito col nostro senso l'azione dell'agente corporeo particolare, e, impropriamente parlando, « l'esistenza particolare di quell'ente », noi non avremmo per questo ancora il concetto, ossia l'idea di quell'ente; ne avremmo solamente la sensazione, l'azione. L'ente particolare dunque, ossia (impropriamente) la esistenza particolare non è conoscibile per sè, cioè non è un concetto; ella non è che un elemento sensibile onde risulta la idea concreta, o sia la percezione; chè l'idea concreta, o sia la percezione è « la visione del rapporto tra quest'agente particolare nel senso, o sua esistenza particolare (impropriamente), e l'idea universale di esistenza ».

Conchiudiamo da tutto ciò: non esistono punto due idee di esistenza, l'una particolare, e l'altra universale. Ma esistono solamente le seguenti idee:

1° una sola idea d'*esistenza*, che è l'esistenza universale,

2° molte percezioni e concetti di *enti esistenti*, che consistono, come dicevamo, « nella visione che fa il nostro spirito del rapporto tra i percepiti in particolare dal senso, e l'idea di esistenza ».

359. Appianata la difficoltà propostaci in questo modo, e analizzato via meglio l'atto del nostro intendere, si vedrà ora in in qual senso io possa applicare la parola *sintesi*, o sia unione, ad un atto spirituale.

(1) Chi toglie di mezzo l'*idea*, e non lascia che il reale, come fece il Reid, viene ad un medesimo. Il Reid tolse l'idea, il Kant tolse il reale, e lasciò l'idea. Tutti e due convengono che gli enti sieno immediatamente percepiti dal nostro spirito; ma il Reid dice, gli oggetti immediati del nostro spirito sono *oggetti reali*; il Kant dice, sono in parte *concetti*.

L'atto dell'intendere o concepire intellettualmente un ente corporeo, consiste « nel vedere il rapporto tra l'agente particolare com'è percepito da' sensi, e l'idea universale di esistenza ».

Egli non consiste dunque nel porre, che noi facciamo, ed unire nell'ente la nostra idea (nel caso nostro, l'esistenza); ma consiste nel concepire semplicemente, mediante l'unità del nostro intimo senso, il rapporto ch'egli ha colla nostra idea di esistenza: il percepire un rapporto, non è già un confondere o mescere i due termini del rapporto insieme in una sola cosa: questa specie d'unione sarebbe materiale; sarebbe come quella che si fa di due liquori che si infondono nello stesso vaso, o di due ingredienti che entrano in una vivanda: all'incontro, concependo un rapporto, si tengono distinti i due termini; e si uniscono solamente insieme mediante l'atto dello spirito, che ad un tempo considera l'uno rispetto all'altro, e così vi trova una relazione tra loro, che è un'entità mentale, che non va per nulla a turbarli o ad alterarli, ma serve solamente di lume allo spirito stesso, che forma anzi ciò che si chiama percezione, cognizione e concetto.

In questo senso il giudizio primitivo del nostro spirito, quel giudizio mediante il quale nasce la percezione intellettuale, io lo chiamo *sintetico* ed *a priori*, perchè si forma una unione spirituale tra una cosa data da' sensi, che diventa subietto, ed una che non entra nel subietto in quant'è dato dai sensi, ma che si trova solo nell'intelletto ed è il predicato.

360. Si osservi, che nello stesso tempo che dico che questo predicato non esiste nel subietto dato dai sensi (il sentito), non dico, come il Kant, che non esiste nel *concetto* del subietto.

In fatti nel *concetto* del subietto esiste certo il predicato: poichè, che cosa è il *concetto* già formato del subietto, se non il *subietto* sensibile, a cui è già applicato il predicato intelligibile?

È cosa dunque interamente diversa il dire: il predicato non esiste nel concetto del subietto », e il dire: « il predicato non siste nel subietto ». Quella prima è l'espressione del Kant,

nella quale giace l'errore e l'equivoco; e questa seconda solamente è quella che io ammetto e riconosco per esatta.

In una parola: i subietti de' nostri giudizî sono o solamente dati dal senso, o già concepiti dall'intelletto: in questo secondo caso, del *subietto* del nostro giudizio abbiamo anche il *concetto:* ma nel primo caso, noi abbiamo, in qualche modo, il subietto del giudizio, il subietto in potenza, ciò che diverrà subietto quando sarà già fatto il giudizio, ma non ne abbiamo il *concetto:* solamente quando noi aggiungiamo il predicato a quel subietto, e formiamo così il giudizio, allora noi veniamo ad acquistarci, mediante questo giudizio appunto, il *concetto* di quel subietto.

E questi sono i *giudizî primitivi*, i quali costituiscono le nostre percezioni degli enti reali, onde poi abbiamo i concetti, ossia le *idee determinate.*

Se noi diciamo, a ragion d'esempio: « quest'uomo è sapiente »; noi formiamo un giudizio, nel quale abbiamo già il concetto del subietto (quest'uomo), e perciò non è un giudizio primitivo: ma se noi diciamo: « ciò che noi sentiamo in questo momento co' nostri sensi, esiste »; in tal caso « ciò che noi sentiamo co' nostri sensi » è un subietto bensì del giudizio già formato, ma che non ci è dato se non da' sensi; di cui perciò non abbiamo il concetto, fino che non abbiamo perfezionato il giudizio, e abbiamo detto a noi stessi: « esiste »; chè allora solo abbiamo cominciato a percepirlo intellettualmente.

I giudizî dunque co' quali noi ci formiamo i *concetti* ossia le idee delle cose, sono *primitivi*, cioè i primi che noi facciamo su quelle cose: sono *sintetici*, perchè noi aggiungiamo al subietto qualche cosa che in lui non è, o per dir meglio, consideriamo il subietto in relazione con qualche cosa fuori di lui, con una idea cioè del nostro intelletto; e si possono ancora chiamare giustamente *a priori*, in quanto che, sebbene abbiamo bisogno che la *materia* di essi giudizî ci sia somministrata da' sensi, tuttavia la *forma* di essi non la troviamo che nel nostro intelletto; e in questi giudizî sintetici *a priori* sta il problema dell'Ideologia, il primo della Filosofia.

ARTICOLO XXVII.

IN CHE MODO IL KANT SCIOLSE IL PROBLEMA DELL'IDEOLOGIA.

361. Forse ogni errore de' filosofi trae l'origine dallo stato della questione mal posto. Più facile mi sembra sciorre la questione, che presentarla bene: chè non si può presentar bene la questione, se non si conosce intimamente; nè si conosce intimamente, se non la si ha prima seco medesimi risoluta.

Abbiamo veduto che il Kant propose il problema dell'ideologia nel modo seguente: « Come sieno possibili i giudizî sintetici *a priori* », intendendo sotto la denominazione di giudizî sintetici *a priori* de' giudizî, ne' quali poniamo noi stessi il predicato nel subietto, senza ch'egli sia compreso nel *concetto* di questo, nè che il caviamo dall'esperienza.

Partiva da una supposizione falsa, cioè dall'esistenza di sì fatti giudizî; e sbagliato questo primo passo, egli non potea che fabbricare il sistema della Critica filosofia mediante il ragionamento che fece, e che si può compendiare nel modo seguente:

Se si danno de' giudizî sintetici *a priori*, cioè de' giudizî ne' quali il predicato non si cava dall'esperienza, nè si trova nel concetto del subietto, forz'è che questo predicato noi lo caviamo da noi stessi.

Esiste dunque nel fondo del nostro spirito un'energia portentosa, dalla quale emanano i predicati delle specie delle cose, all'occasione delle sensazioni che riceviamo.

La natura di questi predicati, non essendoci dati dall'esperienza ed essendo in noi *a priori*, forz'è che sia fornita de' due caratteri assegnati alla cognizione *a priori*, cioè la *necessità* e la *universalità*.

Questi predicati devono avere la *necessità*, perchè senz'essi è impossibile che noi percepiamo gli enti: e devono avere la *universalità*, perchè tutti gli enti percepiti forz'è che ci appariscano forniti di detti predicati.

Se dunque gli enti reali da noi non si possono percepire se non forniti dei predicati, è necessario che questi predicati ci

appariscano come parti integranti ed essenziali degli enti da noi percepiti: è dunque l'energia del nostro spirito quella che, supplendo dal proprio fondo questi predicati negli enti, in parte costruisce e forma a noi gli enti percepiti: cioè trasfonde da sè in essi ciò che è necessario alla loro sussistenza: e vede ne' medesimi non ciò che v'è di sua natura, ma ciò ch'ella stessa vi ha posto traendolo di sè, e vedendo in essi se stessa.

Ammessi questi principî, in che si dovea occupare l'Ideologia? In questi due punti principali:

1° In cercare tutti questi *predicati*, cioè in cercare ed enumerare tutti quei predicati *necessarî* ed *universali*, senza i quali gli enti da noi percepiti non esisterebbero: chè questi predicati pei loro caratteri di necessità e di universalità non possono esserci dati dall'esperienza (1), e quindi sono *a priori;* nè si trovano nel concetto del subietto (2), e quindi appartengono ai giudizî sintetici;

2° Nel descrivere il modo onde la nostra mente applica e trasmette negli enti questi predicati, e quindi costruisce a se stessa gli oggetti delle sue cognizioni.

La prima di queste due ricerche dal Kant è chiamata: *Analitica de' concetti;* la seconda: *Analitica de' giudizî;* e tutte e due insieme formano la parte analitica della Logica trascendentale.

---

(1) Questo ragionamento che fa il Kant non è esatto. Non è già che tutte le cognizioni *necessarie* ed *universali* sieno *a priori*; *a priori* non è che la *necessità* e la *universalità* di tali cognizioni.

(2) Si noti nel Kant la seguente contraddizione. Egli sostiene che questi predicati entrano a formar parte dell'ente da noi percepito. Ma come descrive egli l'ente in quanto è da noi percepito? Come risultante da due elementi, 1° dai concetti intellettuali, 2° dalla visione empirica: « Senza visione manca « ogni nostro sapere intorno gli oggetti, ed esso rimane vuoto del tutto » (*Logica trascendent.* Introd. IV). Ora quei concetti intellettuali sono concetti puri, i *predicati* in una parola de' giudizî sintetici. Ma se i concetti puri sono i predicati dei giudizî sintetici *a priori*, come poi afferma che i predicati de' giudizî sintetici *a priori*, non si trovino nel concetto dell'oggetto percepito? si può egli avere questo concetto, senza che vi sieno in essi i concetti puri, che sono le condizioni della esperienza e di ogni nostro concepimento?

362. Procacciando dunque in primo luogo di rinvenire e trar fuori a mano a mano tutti i *concetti* (o sieno predicati) che servono a formare i sopra descritti giudizî sintetici *a priori*, il Kant crede di poter arrivare a stabilire ch'essi sono dodici, ai quali egli mantiene il nome aristotelico di categorie. L'intelligenza nostra dunque, all'occasione delle sensazioni, pone fuori di sè questi dodici predicati o categorie, quali ingredienti negli oggetti stessi: sicchè gli oggetti risultano come da due elementi, 1° da questi *concetti puri*, 2° dalle *visioni* della sensibilità, come egli le chiama, o sia dalle sensazioni vestite delle forme dello spirito e del tempo.

In secondo luogo si dovea ricercare come nasce questa composizion de' concetti puri (categorie) e delle visioni della sensibilità (sensazioni), sicchè entrino come due elementi a comporre un medesimo oggetto.

Il Kant in questa ricerca credette di stabilire la necessità di un mediatore tra le categorie (al tutto pure) e le sensazioni (al tutto empiriche), per far sì che queste si potessero vedere in quelle: e questo mediatore trovò che era il *tempo*, che si unisce tanto ai concetti puri dell'intelletto (categorie), quanto alle sensazioni.

Egli suppose che il *tempo*, unendosi alle categorie o predicati, produca certe nozioni più vicine alle cose sensibili, sebbene ancora *pure*, le quali egli chiamò *schemi*, che tengono un luogo di mezzo tra i predicati universali e interamente puri, e gli oggetti pienamente costruiti.

Quindi egli distinse questi diversi passi che fa il nostro intelletto puro nell'applicarsi alla sensibilità:

1° Vi sono primieramente nell'intelletto le *categorie*, o sieno dei predicati al tutto universali.

2° Quando queste *categorie* si considerano unite al *tempo* (che è la forma del senso interno, o la condizione secondo la quale internamente si sente), allora da quest'unione nascono nella nostra mente gli *schemi*, che sono in sostanza de' predicati meno universali delle categorie.

3° Che se noi uniamo questi *schemi* alle sensazioni, in tal caso succede che l'unione di questi schemi colle dette sensazioni (che il Kant chiama *visioni empiriche*) produca gli enti reali da noi pensati, ossia il mondo esteriore.

Così il Kant sciolse il problema dell'ideologia e della filosofia coerentemente al modo nel quale egli lo si avea proposto; rispose cioè alla questione da lui fattasi: « come sieno possibili i giudizì sintetici *a priori* », o sia, come noi costruiamo a noi stessi gli oggetti del pensar nostro.

ARTICOLO XXVIII.

IL KANT NON CONOBBE LA NATURA DELLA PERCEZIONE INTELLETTUALE.

363. Da ciò che abbiam detto sul modo nel quale il Kant propose il detto problema, e per conseguente ancora sul modo di scioglierlo, apparisce che quel filosofo si formò un'idea inesatta e materiale della percezione intellettiva.

In fatti la percezione intellettiva, secondo l'analisi che di sopra n'abbiamo fatto, non è che « la visione della relazione che passa tra un'idea (l'esistenza), e ciò che percepiamo co'sensi ».

In questa operazione, l'idea (l'esistenza) non si mescola con ciò che noi percepiamo co'sensi; nè con esso si confonde; anzi se ne resta interamente distinta: ma si apprende la *relazione* del sentito con quest'idea; relazione che, come vedremo meglio altrove, ci fa conoscere gli enti sensibili.

All'incontro il Kant suppose che l'idea universale (le categorie) si mescoli per sì fatto modo con ciò che noi percepiamo co'sensi, che da quella e da questo risulti e si formi l'oggetto esterno del nostro pensiero: errore venutogli per non avere distinto il *predicato* dall'*attributo* (330-352); cioè ciò che di *particolare* v'è realmente nell'ente conosciuto (1), da ciò che è di universale, chè questo è come tipo, quello come realizzamento

(1) Ciò che c'è di particolare nell'ente, non è intelligibile se non per mezzo di ciò che c'è di universale nella mente nostra: quello per sè non è un'*idea*, ma termine d'un *giudizio* che all'idea universale lo congiunge.

del tipo; per esempio, la quantità in genere, qual tipo, non è certo la medesima della quantità che è nell'ente reale; sebbene questa abbia una singolare *relazione d'identità* colla prima, che la rende conoscibile, e che costituisce la sua cognizione. « Come sia possibile una tale relazione d'identità tra la cosa particolare nell'ente conosciuto, e la cosa universale nella mente »; ecco il vero problema, che il Kant si dovea proporre, e che non è giunto a conoscere.

ARTICOLO XXIX.

IL KANT AMMETTE NELLO STESSO TEMPO TROPPO POCO, E TROPPO D'INNATO NELLA MENTE UMANA.

364. Il sistema del Kant non è che la teoria del Reid sviluppata (1).

Lo spirito nostro, secondo il Kant, nulla ha d'innato, nel senso che preceda alla sperienza de' sensi: ma questo spirito, quando gli è data da' sensi la *materia* delle sue cognizioni, allora egli è obbligato a riceverla secondo certe leggi, a rivestire questa materia di *certe forme:* la *materia* de' sensi, e le *forme* che lo spirito vi aggiunge, formano insieme gli oggetti esterni.

Queste *forme*, rispetto all'intelletto, sono le *dodici categorie* o concetti puri da noi accennati, o predicati che vengono aggiunti necessariamente ed universalmente dal nostro spirito ai dati della sperienza.

Niente meglio s'applica allo spirito umano nel suo operare, secondo il Kant, che l'immagine del prisma che scompone la

(1) Il pensiero del Reid, che non v'abbiano *idee* nel nostro spirito, ma solo *percezioni degli enti*, sicchè il nostro spirito percepisca gli enti stessi immediatamente, si trovava già nel libro *delle vere e delle false idee* dell'Arnaldo. Ma in questo avversario del Malebranche si vede forse ancor meglio l'affinità del sistema che toglie di mezzo le idee, col kantismo; poichè l'Arnaldo, dicendo che non ci sono *idee* tra gli enti e noi, ma che noi percepiamo immediatamente gli enti stessi, disse che queste *percezioni* nostre sono di sua natura rappresentative, e che sono *modalità* dell'anima stessa. È dunque l'anima che ha i *modi* (le forme) di tutti gli enti; il che ognun vede quanto sia prossimo al sistema della filosofia trascendentale.

luce, più sopra da noi toccata (256-257): il color bianco riceve dalla forma del prisma quella scomposizione che lo sparte in sette colori; così le sensazioni nel nostro spirito prendono tutte le forme dello spirito stesso, e si cangiano in enti esterni, che ci sembrano poi cose da noi diverse ed al tutto indipendenti.

Questa maniera di considerare lo spirito umano, da un lato concede troppo poco d'innato, come abbiamo veduto parlando del Reid: dall'altro dà al medesimo spirito una energia creatrice del mondo esteriore, soggetta però a leggi inesorabili, colle quali, nello stesso tempo ch'ella emana continuamente di sè il mondo, involge insieme se medesima in una profonda, inestricabile, necessaria illusione, ed in una fatalità orrenda, onde non può più uscire che mediante un'illusione nuova, la filosofia pratica, pur necessaria, pure fatale (1).

---

(1) Se si unirà insieme questo risultato ultimo della filosofia kantiana co' sistemi, di cui si tratta nel *Saggio sulla speranza* (*Opusc. Fil.* Vol. II), e nella *Breve esposizione della filosofia di M. Gioia* (ivi), che mettevano pure a base della felicità umana, una continua illusione; si vedrà quanto è degna di riflessione la storia dell'umana sapienza. L'uomo comincia pieno di confidenza, promettendo a se stesso la scoperta della verità: non c'è vero recondito, che alle sue investigazioni non si riveli. Intanto mormorano le passioni, timorose non forse loro sia vietata la dolcezza inebriante de' sensi. L'uomo le rassicura, promette loro che la verità stessa che se ne va a scoprire, autenticherà tutti i sensibili godimenti: s'affida, così promettendo, ad un risultato che ancora non conosce, ma che tiene in vista come quello, che dee dirigere costantemente tutte le sue investigazioni. Intanto la verità non si piega alle intenzioni interessate di una tale filosofia. Questa se ne sdegna: fatti tutti gli sforzi per persuadere la verità a servire al suo scopo, usate con lei tutte le carezze e le lusinghe, minacciatala di dichiararla inumana, barbara, crudele, se non si riconcilia cogl'impeti e cogli istinti della natura degenerata, che pur ricusa riconoscersi tale; che fa ultimamente la filosofia? torna seriamente sopra se stessa, e medita a' casi suoi; trista di non aver potuto espugnare la verità, di non aver potuto corromperla, o trovare un sistema vero che escludesse l'ordine de' godimenti e sostituisse alla giustizia la voluttà, si ridice: e non vanta più allora, come a principio, d'andare al sicuro conquisto del vero: l'invenzione della verità non dovea essere il suo

ARTICOLO XXX.

CONCLUSIONE.

365. Noi abbiamo posto il Reid nel novero di quelli che ammisero troppo poco d'innato nello spirito umano; il Kant nel novero di quelli che ammisero troppo, sebbene il sistema di questo sia uno sviluppo del sistema di quello.

---

scopo: si era ingannata a proporsi ciò: ritorcendosi dunque per un'altra strada si compiace d'essersi fatta più accorta e più prudente, e confessa che prima inesperta peccava di temerità: tutta modesta, ella non ha oggimai altro scopo che quello d'insegnare agli uomini a dubitare: confida che il dubbio così sostituito alla verità tranquillerà le passioni sommosse contro l'impresa, a cui prima essa proclamava di dedicarsi. Per la nova strada del dubbio, più felice a dir vero è il suo viaggio. Invece d'occuparsi a edificare, intende a distruggere quanto mai possa turbare i desiderî del cuore insaziabile delle voluttà della vita: e coi progressi del dubbio, vanno d'un passo quelli della libertà disfrenata, ove s'allarga l'umana concupiscenza. La filosofia del dubbio, esitante essenzialmente ed irrequieta come la concupiscenza, a nulla più tende che alla piena sua perfezione: essa consiste nel passare dal *dubbio* alla *illusione*: questa è priva dell'incerto, che si mescola sempre al dubbio: non è la *verità*, nè più il *dubbio*, ma l'*illusione* che rende l'uomo beato nell'abbondanza di quanto brama il suo cuore: tale dee essere lo scopo vero di una umana e tutta soave filosofia: ed ecco il progresso. — Ma l'illusione non l'appaga ancora interamente: sorge nel suo seno un secreto rimprovero contro l'uomo che cerca d'illudersi, fatto essendo pel vero. La filosofia vuole progredire ancora, e già si volge a torre all'uomo anche questa molestia: dice, che l'illusione non è l'effetto della volontà dell'uomo, sicchè questi ne deva aver rimorso; anzi è un nobile e felice effetto necessario alla umana natura: non è l'uomo; è la natura del cuore che cerca necessariamente e provvidamente d'illudersi, perchè vuole in tal modo bearsi, è la natura della mente umana costituita tutta per forma, che sia il fonte d'un universale e irreparabile inganno: nè la verità, che non esiste più per lei, dee trattenerla: ma, vero o falso che sia, la sola illusione è l'eccelso oggetto della stessa intelligenza. Sia; così la filosofia non può sciogliere il gran problema che sempre si propone, « come l'uomo possa felicitarsi da sè stesso su questa terra », senza terminare ad un risultato tanto tristo, tanto assurdo, tanto

La ragione di ciò si è, che il Reid effettivamente non si avvide delle conseguenze kantiane, e pose d'innato un solo istinto a giudicare l'esistenza de' corpi: non accorgendosi che, ciò accordato, non si potea più fermarsi qui: convenia venire a tutto quello a cui il Kant venne di poi, ed egli ci venne certo coraggiosamente, perchè l'uomo ha bisogno di coraggio ad assumere di convincere di menzogna la natura stessa delle cose.

CAPITOLO IV.

QUALI PASSI FECE LA FILOSOFIA PER OPERA DI PLATONE, LEIBNIZIO E KANT, E QUALI A FARE LE RIMANGONO.

ARTICOLO I.

EPILOGO DE' TRE SISTEMI.

366. Platone meglio di tutti gli altri, e poi Leibnizio e il Kant hanno conosciuto, in qualche parte, la difficoltà che si trova nello spiegare il gran fatto delle idee.

I filosofi minori, a cui questa difficoltà rimase occulta, de' quali ho parlato nella sezione precedente, per quanti meriti s'abbiano nell'altre parti della filosofia, non possono aspirare ad un posto tra coloro che tentarono e produssero innanzi la soluzione di questo problema particolare. Bensì nella storia della soluzione di un problema così importante e capitale, hanno seggio cospicuo i tre filosofi soprannominati, che posero il nerbo del loro ingegno a spingere avanti la scoperta di tale nobilissima verità.

Si può anche dire che la questione, passando dalle mani dell'uno alle mani dell'altro, abbia fatto un progresso, ed ecco in che modo.

---

furioso, quale è quello di dichiarare menzognera la propria natura, la natura di tutte le cose, tutto ciò che esiste, impossibile per ciò stesso che esista. Convien pervenire al *nulla* perfetto, prima che l'umana temerità consegua di soddisfare a' suoi bisogni essenziali senza Dio; e finalmente allora le bisogna, voglia o no, tornare indietro.

Abbiamo veduto che, quando altri cerca di assegnare una cagione a fatti somministrati dalla sperienza, egli non dee recare in mezzo una cagione maggior dell'effetto, chè terrebbe in sè del soverchio: e che, ove più cagioni si rappresentino allo spirito come atte ugualmente a spiegare l'effetto che ci è proposto, hassi a riguardare per più verisimile quella che, idonea a spiegare l'effetto, è insieme minore o più semplice di tutte l'altre (26-28).

Ora i tre filosofi summentovati, a spiegare il fatto dell'origine delle idee misero tutti qualche cosa d'innato; e bastava alla spiegazione che dare intendevano; ma nello stesso tempo anche del troppo ci misero e dell'arbitrario.

Tuttavia i susseguenti vantaggiarono i primi in questo, che ciascuno restrinse alquanto il superfluo del suo predecessore; sicchè essi procedevano in sulla buona via, e s'avvicinavano di mano in mano ai giusti limiti: e tutto mostrava che la filosofia nelle loro mani prendeva un avviamento verso la perfezione e la verità, cui ella avrebbe finalmente raggiunto, se in sul cammino, prima di toccare il suo termine, oppressa da estranee e fatali sventure, non periva, non annullava se stessa.

Il Leibnizio mise d'innato meno di Platone: poichè Platone mise innate le idee in uno stato di dimenticanza; e il Leibnizio non volle che de' piccoli vestigi d'idee, i quali avessero, secondo certa armonia, virtù di rilevarsi e rinforzarsi da se stessi (293-294).

Ho già osservato che queste tracce d'idee non presentano alcun senso chiaro: e che tutto ciò che si può ammettere circa i diversi stati ne' quali le idee sono in noi, non può essere che lo stato d'idee *non riflesse*, e d'idee *riflesse* (288-292), lasciando da parte la questione sui gradi della forza intuitiva, come quella che si riferisce al soggetto, piuttosto che all'oggetto.

Per altro il pensiero del Leibnizio, che immagina delle piccole ed insensibili percezioni, mostra assai chiaramente il bisogno ch'egli sentiva di trarre il troppo d'entro alla teoria di Platone, ammettendo d'innato meno di lui e del Cartesio; solo

che non gli sovvenne poi altra maniera di scomporre le idee, e scernere la parte innata di esse, se non quella di immaginarle siccome prive di luce e di senso nel fondo dell'anima nostra.

Il Kant venne appresso, e fu più felice: egli mise a profitto una divisione che, sebbene antichissima, pure era negletta da' moderni: voglio dire la divisione delle idee nella loro parte *formale*, e nella loro parte *materiale*.

Sentita che il Kant ebbe l'importanza di questa distinzione, egli ritenne siccome innate (324-326) le sole *forme* delle cognizioni, e lasciò all'esperienza de' sensi l'offerire la *materia* delle medesime. Questo pensiero fu ottimo; e quando lo si considera in relazione collo spirito della platonica filosofia, egli sembra esser la chiave colla quale penetrare nell'intenzione di Platone stesso, non saputa forse da lui medesimo distintamente aprire e comunicare con esatte e coerenti espressioni (1).

In tal modo riducendo il Kant ciò che v'avea d'innato nell'uomo alle pure *forme* delle cognizioni, egli venia a mettere nello spirito dell'uomo d'innato meno di tutti quelli che lo precedettero nell'aver inteso la necessità d'ammetterne pure qualche cosa, ed abbastanza tuttavia per una spiegazione completa del fatto delle idee e delle cognizioni umane (2).

---

(1) Il Kant prende in qualche luogo il tuono d'interprete di Platone, come là dove tratta delle sue tre *idee* o concetti della ragione, e rispetto all'intelligenza della Platonica filosofia, fa l'osservazione seguente: « Piacemi solamente riflettere, qualmente non è punto strano, sia nell'ordinario linguaggio, sia negli scritti, che, paragonando fra loro i pensieri stessi emessi da qualche autore sul proprio argomento, lo si comprenda anche meglio di quanto egli comprendeva se medesimo, per non aver esso determinato bastevolmente il suo concetto, e quindi ragionato più volte, se non anche pensato, in opposizione al proprio scopo ». *Critica della Ragion pura, Logica, Dialettica trascend.* Lib. I, Sez. I, secondo il volgarizzamento del Cav. Mantovani.

(2) Il sistema delle *forme innate* (lasciando or qui la ricerca storica del modo onde le intendeva il Kant, intorno a che io ho già esposta la mia opinione nel capitolo dove ho esaminata la dottrina di questo autore) può essere

367. Le *forme* messe dal Kant nello spirito umano a spiegare il fatto delle cognizioni, furono diciasette: due del senso (interno ed esterno), dodici dell'intelletto da lui chiamate *concetti* puri o categorie; e tre della ragione a cui diede il nome d'*idee*.

Tutto questo novero di forme era troppo: il formale della ra-

---

concepito in due modi: 1° o in tal modo, che lo spirito abbia innate le *forme* (quasi *idee universali ed astratte*, alle quali si dia il nome di *forme* in relazione all'uso che se ne fa nell'intelligenza degli enti reali), a quel modo che il Cartesio o Platone mise innate le idee; 2° o in tal modo, che lo spirito possieda una cotal virtù radicale, e così determinata, che, all'occasione di concepire gli enti dell'esperienza de' sensi, egli emetta di sè e dia esistenza alle forme che prima non esistevano, congiungendole colla materia dall'esperienza sensibile somministrata: sicchè egli generi di sè, senza seme per così dire, od anzi crei il proprio sapere intellettuale, e con ciò lo stesso mondo. Ora io qui non voglio fare osservare se non che, ove s'intendessero le *forme* in questo secondo modo, si metterebbe nello spirito nostro assai più che intendendole nel primo, e che perciò in questo secondo modo il sistema delle forme peccherebbe di superfluo, più che non farebbe inteso nel primo.

E non posso tenermi dal riferire, circa il sistema delle *forme* interpretato a questo secondo modo, alcune riflessioni di Antonio Genovesi in una sua lettera al Conti, dalle quali si può vedere che il sistema del Kant in sostanza fu pensato in Italia, e confutato prima ancora che fossevi portato da oltre l'alpi. « Io concedo volontieri, dice il filosofo italiano, questa produ-
« zione di *forme* di cose meramente possibili potersi fare dalla sola natura
« dell'animo; ma niun uomo intenderà giammai, che la mente, la quale af-
« fatto ignora le cose esistenti, che non ne trova in sè verun'orma, che non
« ne riceve vestigio da cagioni esterne, se ne possa fare delle immagini o
« delle forme corrispondenti ad esse cose. No, io mi ci perdo. Questa forza
« è ancora maggiore della creatrice: finalmente la creatrice non produce che
« ciò ch'ella intende: questa produce forme di cose che non intende; nè le
« produce di cose come possibili, ma come esistenti. Questo è un bello in-
« dovinare, pare a me, non altrimenti che un pittore, che pretende di averci
« fatto de' ritratti di cose, di cui egli non ebbe giammai idea. Più; questo
« è un rivoltarci nel più tenebroso scetticismo che si possa fingere circa
« l'esistenza delle cose corporee: è rinnegare tutta l'evidenza de' sensi: è
« tradire il chiaro sentimento della coscienza ».

gione è molto più semplice: egli non era giunto a far abbastanza bene la sottil divisione della *materia* dalla *forma* del sapere, e ad estrarre il puro formale senza lasciarvi annesso alcun che di materiale.

Ora questa specie di chimica metafisica da me tentata mi dà per risultato, che quelle forme kantiane non sono meglio gli elementi *formali* del sapere umano, che i quattro elementi d'*Empedocle* sieno le sostanze semplici di cui tutti i varî corpi risultano: se non che, come la chimica perfezionandosi ridusse l'acqua, la terra, il fuoco e l'aria, antichi elementi, ad un numero maggior di principî; così e converso la metafisica più felice porge in ultimo risultato delle sue analisi un numero assai minore degli elementi formali del sapere umano, anzi li riduce finalmente alla massima semplicità, ad un solo, *forma della ragione* insieme e della *cognizione* (1).

Il Kant dunque ammise ancor troppo d'innato: e come ciò gli sia avvenuto, vediamolo un po' più distesamente; acciocchè questo ci prepari quel cammino, nel qual noi dovremo entrare

---

(1) La moltiplicità delle *forme* dell'intendimento o della scienza ha qualche cosa di assurdo in se stessa o di contraddicente. In vero, se colla parola *intendimento* io indico una cosa determinata, e non è un vocabolo incerto, e che nulla di definito significhi; se colla parola *scienza* io esprimo qualche cosa che ha una essenza unica per modo che si possa distinguere da ogni altra; forz'è che l'*intendimento* e la *scienza* non abbiano che una *forma* sola: poichè è appunto quest'unica *forma* che determina queste cose ad essere ciò che sono. La *forma* di una cosa è ciò che costituisce l'*essenza*, ciò che la fa essere quello che è: ora una cosa non può aver più *essenze*, e non può aver più forme: il che sarebbe tanto contraddittorio, quanto il dire che una cosa può essere molte cose, che una cosa può essere ciò che non è. Quello dunque a cui il Kant dà il nome di *forma*, conviene che sia qualche cosa di subordinato alla prima e vera forma dell'*intendimento* e della *scienza*: saranno quelle del Kant forme parziali e derivate, ma non quella che noi cerchiamo, che costituisce la natura della intelligenza, e che essendo forma pura, non si moltiplica se non per l'unione con qualche cosa di estraneo e di reale.

nella sezione seguente, ove, lasciato il ragionare delle altrui sentenze, porremo mano a sciorre l'altro obbligo che ci rimane col lettore, quello di presentare a dirittura la *teoria dell'origine delle idee*, che a noi sembra conforme alla verità.

ARTICOLO II.

CHE COSA HANNO DI SUPERFLUO LE FORME DEL KANT, E COME SI RIDUCONO TUTTE AD UNA FORMA SOLA.

368. Il Kant descrive ed espone le sue forme colla più grande regolarità: una pel senso esterno, una pel senso interno: l'intelletto ne ha quattro precise, ma ciascuna si suddivide in tre: la ragione finalmente ne ha appunto tre, nè più nè meno.

La regolarità che presenta la filosofia del Kant in tutte sue parti, sicchè sembra fatta colla squadra e col filo della sinopia alla mano, dee ragionevolmente chiamare l'attenzione dello studioso ad esaminare con maggior diligenza, se quell'ordine così simmetrico, così ristretto, sia conforme alla natura, la quale suol essere nelle altre sue opere semplice e feconda in un modo tanto più liberale e grandioso della povera e presuntuosa immaginazione umana.

369. Io non pretendo di far qui un esame minuto delle forme kantiane. Sebbene egli abbia detto di dedurre le categorie rigorosamente dalle forme de' giudizî (il qual pensiero è sempre assai felice), tuttavia egli non attenne punto la sua parola: ma ci presentò la tavola delle categorie bell'e fatta, dandocela per cosa perfetta sulla sua autorità: chè in nessun luogo, che mi rammenti, egli toglie a dimostrare che dalle forme de' giudizî riesca il numero di quelle categorie a dodici appunto appunto, e assegnate a tre per tre con perfetta giustizia distributiva a ciascuna delle quattro forme fondamentali. Non avendo dunque il Kant giustificata la deduzione simmetrica delle categorie, egli ci lasciò in dubbio, altrettanto che Aristotele, ch'egli a ragione censura (1), se quelle sieno perfettamente dedotte ed

(1) Nell'*Analitica trascendentale*, Lib. I, cap. I, parla del *filo di guida per la scoperta di tutti i concetti puri dell'intelletto*, e lo assegna alla

enumerate, o no, cioè se sieno le uniche dodici classi del sapere umano, sicchè nulla di questo sfugga, che in alcune di quelle non devasi necessariamente collocare e dividere. Perciò egli sarebbe un discorso lungo ed inopportuno il fare una critica minuta di questa divisione, non meno arbitraria che le antiche, delle idee più universali dell'umano intendimento.

370. Ciò che si vede a prima vista si è, ch'egli confonde talora la veste che le nostre idee ricevono dai diversi sguardi della mente, e della parola, colle idee stesse; e la medesima idea, perchè vestita diversamente, la raccoglie e classifica come fosse un'altra; il che gli serve alla simmetrica regolarità della divisione, come nella forma della *qualità* trovò la sottodivisione de' *giudizî infiniti*, i quali non sono già qualche cosa di diverso dai giudizî *affermativi* o *negativi*, se non nella *veste* della parola (1).

natura del *giudizio*: ma dopo ciò, egli non deduce già le forme da' giudizi, ma le presenta in una tavola senza più; nè s'occupa a far vedere la *necessità* che sieno dodici, e che non possano essere nè più nè meno, nè altre, nè in altro ordine da quello in che egli le presenta.

(1) Egli reca in esempio de' giudizi infiniti « l'anima non è mortale »; e pretende che questo giudizio differisca nella *forma* da quest'altro « l'anima è immortale ». Ora se per *forma* s'intende la veste esterna delle parole, glielo concedo; ma in se stessa la parola *immortale* è perfettamente sinonima di *non mortale*; e perciò non punto differisce nella *forma* interiore e concettiva di cui parliamo; chè le forme che nascono dall'uso delle parole, troppe sono, e null'altro son che apparenti, poichè è una forma sola della mente, in più modi esterni manifestata e vestita. Che se si prende un esempio in cui l'attributo negato non abbia un solo opposto, siccome è *mortale*, che ha il sole opposto *immortale*; ma abbia più opposti, come i colori (affermando per esempio che un corpo non è *verde*, non vengo appunto ad affermar ch'egli sia rosso); questo caso è complesso, e racchiude due coppie di giudizi: prima coppia « non è verde » e il suo contrario « è verde »: seconda coppia « è rosso » e il suo contrario « non è rosso ». Ridotti dunque i giudizi complessi ai semplici, non si possono dare che giudizi *affermativi* o *negativi* (sia che si affermi o neghi con probabilità o con certezza); e la classe de' *giudizi infiniti* non è che una mistura di quelle due forme di giudizi, nè presenta alcuna forma nova ed originale.

371. Medesimamente, egli sembra che ommetta delle idee, che determinano le classi del sapere umano e che potrebbero aver posto nelle categorie, unicamente pel timore che queste non s'accrescano più del numero stabilito, e non gli rompano la regolarità vagheggiata. Così la *quantità continua* e l'*intensiva* dovrebbero riporsi sotto la categoria di *quantità*, sotto cui non pone che la quantità discreta, come quella che gli somministra appunto tre belle classi, dell'*unità, pluralità* e *totalità*.

372. Talora studia di conservare l'ordinata simmetria col far violenza a certe idee, per ridurle a quelle che hanno sortito l'onore di essere dichiarate *categorie;* come quando vuol ridurre la *verità* alla *pluralità*, e la *bontà* alla *totalità;* quasichè l'idea astratta del numero plurale potesse contenere in sè la nozione del *vero,* e l'idea astratta del *tutto* potesse contenere la nozione del *buono* (1).

---

(1) *Analit. trascend.* Lib. I, c. I, sez. III. Ecco come pretende che il detto scolastico, *quodlibet ens est unum verum et bonum*, sia già compreso nelle sue categorie di *unità*, *pluralità*, *totalità*: « Questi pretesi predicati trascen-« dentali delle cose non sono altro che requisiti logici e note di qualsiasi « nostra cognizione, a cui siano fondamento le categorie di *quantità*, cioè « dell'*unità*, della *moltitudine* e della *università*. Solo che tali categorie, « che dovrebbonsi prendere *materialmente*, come quelle che appartengono « alla possibilità delle cose stesse, furon prese solo in una significazione « *formale*, come appartenenti a requisiti logici della cognizione, e incauta-« mente si fecero altrettante proprietà delle cose stesse per sè considerate, « mentre non erano che note di ogni cognizione ».

In questo passo si può osservare, come il Kant stesso viene a confessare che le sue categorie non sono pure *forme*, ma hanno del *materiale* annesso.

Ciò che gl'impedì di fare la giusta divisione della *forma* dalla *materia* del pensare, si fu l'aver presi gli oggetti del pensiero (in generale) come cose puramente *subiettive*, in tal modo confusili coi *modi* dell'ente pensante. Avendo dunque ammessi gli oggetti del pensiero come una emanazione del medesimo pensiero e nulla più, egli prese ciò che apparteneva a' *modi* del pensiero appunto per *forme* del pensiero; a quella guisa che fu tratto in errore il Leibnizio, quando avendo fatto emanar dal fondo dello spirito tanto

373. In quelle ch'egli chiama *idee* della ragione, e che sono le forme dell'assoluto, egli confonde ciò che è *assoluto* veramente, come è Dio, con ciò che è assoluto relativamente, come è l'anima *umana* e l'*universo:* sicchè tutte le idee dell'assoluto si devono ridurre finalmente ad uno e indivisibile, cioè all'*ente degli enti,* a Dio.

In tal modo le tre *idee*, o *forme* della ragione del Kant, si riducono ad una.

374. Ma l'idea stessa di Dio, considerata come *forma* della ragione, siccome il Kant ce la presenta, si rimane equivoca.

Perocchè Iddio o si prende per un essere sussistente, o unicamente per una pura idea della mente nostra che pensa come possibile ed altresì come necessaria, per soddisfare se stessa, una specie d'ipotesi della causa ultima.

Questa causa ultima, come una pura ipotesi indeterminata ed astratta, necessaria alla mente per soddisfarsi, non è punto ciò che si chiama Dio; e quindi il Kant parlando di Dio nella *Cri-*

---

la cognizione degli universali, quanto quella de' reali, mescolò e confuse il mondo delle astrazioni con quello della realtà (296-299). Molto più accadde questo al Kant, che degli oggetti del pensiero o delle forme di esso fece una cosa sola; e volle che uscisse dall'animo nostro non pur ogni cognizione, come il Leibnizio, ma il mondo stesso, almeno in gran parte.

Per altro quanto è misero il modo ond'egli pretende che nella *pluralità* stia il concetto della *verità!* Quest'è, egli dice, perchè « quanto *più* sono le « conseguenze vere di un dato concetto, tanto più sono le note della verità « sua oggettiva » (*Anal. tras.* Lib. I, c. I, sez. III): quasichè le *note* della verità sieno lo stesso che la *verità*, ovvero la *pluralità* non possa trovarsi altresì nel numero delle conseguenze false. La *pluralità* è un loculo, per così dire, privo di contenuto; mentre la *verità* determina e fissa una qualità del contenuto, per esempio tra *più* giudizi falsi, quell'*uno* che è vero. Parimente è troppo meschina stiracchiatura quel voler ridurre il *buono* alla *totalità;* quasichè l'idea di un *tutto* offerisse ancora l' idea della bontà di questo *tutto.* Ma quand'anche l'offerisse, le due idee di *tutto* e di *buono* diverserebbero tra loro sempre come due enti di ragione, e non converrebbe confonderli insieme e farne un solo.

tica della Ragione pura, come un prestigiatore, adopera un vocabolo venerando al genere umano in un senso diverso dal comune, per ingannare il suo lettore coll'abuso delle parole, e cansare da sè il titolo obbrobrioso di Ateo (1).

E veramente ove si pigliasse Iddio come Essere reale, egli non potrebbe costituire una forma naturale, quaggiù in questa vita, della nostra ragione, senza essere insieme materia del nostro pensare; chè noi non possiamo che pensare Dio secondo le similitudini tolte dagli enti finiti che noi sperimentiamo; e la forma della nostra ragione quaggiù è l'*essere ideale*, una regola per la quale perveniamo, giudicando, a conoscer gli enti reali. La *forma* dunque del saper nostro accomunar si deve a tutti gli oggetti della cognizione, e non può essere uno di essi.

Ciò posto, vediamo che cosa v'ha di universale e di formale nell'idea di una prima causa, che è l'idea kantiana di Dio.

Nell'idea della prima causa, analizzandola, si trovano due altre idee più elementari che entrano a formarla; cioè 1° l'idea di causa in generale, 2° l'idea della causa di tutte le cause, o del tutto.

Ora la causa del tutto non si trova se non mediante l'applicazione dell'idea di *causa* in generale, al tutto.

L'idea di causa contiene il principio: « ogni avvenimento dee aver la sua causa ».

L'applicazione di questo principio al complesso di tutti gli avvenimenti (all'universo), porta la proposizione: « il complesso del tutto finito (l'universo) dee aver la sua causa ».

Questa proposizione non è che una conseguenza del principio: nel principio si contiene come in germe: questa conseguenza non presenta dunque nessuna nuova *nozione* che informi la nostra mente, diversa dalla *nozione* di causa in generale: l'idea dunque di una causa prima non può essere una *forma*

---

(1) Dio, nella *Ragion pura* di Kant, non si prende che come un tipo nella mente nostra di un essere perfettissimo; un ideale, un esemplare, senza che nulla possiamo conchiudere circa la sua reale esistenza.

originaria della umana mente, diversa dalla nozione di causa in generale.

Ma l'idea di *causa* in generale è già annoverata dal Kant tra le dodici categorie.

Nessuna dunque delle tre idee della ragione del Kant può chiamarsi veramente forma della nostra intelligenza. Il Kant confuse in esse ciò che appartiene alla *materia* del pensare, con ciò che appartiene alla *forma*.

375. Mettiamo ora ad esame le dodici categorie che il Kant chiama forme dell'intelletto, e le due forme del senso interno ed esterno, e vediamo se tutte sieno veramente *forme primitive* ed originarie della nostra intelligenza, come il filosofo critico pretende.

Io osservo primieramente, che le dodici categorie del Kant non possono aspirare tutte allo stesso posto, per modo che ciascuna sia indipendente dall'altre, e così di suo genere proprio, che ridur non si possano e schierare le une sotto le altre, come classi minori sotto classi maggiori.

Togliamo la forma di *modalità;* ella ha subordinate le tre categorie di *possibilità*, *esistenza* e *necessità*.

Ora mettiamo con questa forma a confronto l'altre tre, cioè le forme di *quantità*, *qualità* e *relazione*.

Io concepisco benissimo un ente *possibile*, od *esistente*, senza che io sia obbligato di sapere *quanto* sia, *quale* sia, e che *relazioni* egli abbia.

Il mio intendimento in questo caso è condizionato dalla legge di dover pensare un tale ente o come *possibile*, o come *esistente*, o come *necessario* (1): ma non è punto obbligato, dopo di ciò, di vestire quell'ente delle forme di *quantità*, *qualità* e *relazione*.

---

(1) Il *possibile* è sempre *necessario*, e però questa divisione tripartita è viziosa. La divisione esatta sarebbe 1° possibile, 2° esistente, suddividendo questo secondo in *a)* contingente, *b)* necessario. Ma così la tricotomia sistematica veniva sacrificata.

Se dunque si può dare un atto dell'intendimento senza bisogno delle tre forme di *quantità*, *qualità* e *relazione;* vuol dire che queste non sono *forme essenziali* e *necessarie:* non sono quelle forme che *informano* e costituiscono nella sua propria natura l'operazione intellettuale: e quindi esse non sono le forme che noi cerchiamo; chè noi cerchiamo quelle, per le quali l'intendimento è intendimento, e per le quali l'operazione intellettuale esiste, le forme in somma che costituiscono il termine prossimo, essenziale, necessario dell'atto intellettuale.

Laonde la forma di modalità è indipendente dalle forme di *quantità, qualità* e *relazione:* sicchè l'intendimento con quella sola *forma* della modalità può fare qualche atto suo anche senza bisogno di queste.

All'incontro noi non possiamo pensare il *quanto,* il *quale,* o le *relazioni* di un ente, se quest'ente non l'abbiamo pensato prima o come *possibile,* o come *esistente.*

Dunque tutte le tre forme della *quantità*, *qualità* e *relazione,* dipendono dalla forma della *modalità,* che è superiore a quelle tre, le quali solo mediante questa, e dopo questa possono aver luogo nel pensiero.

Noi possiamo dunque conchiudere con sicurezza, che le tre prime *forme* del Kant, cioè *quantità, qualità* e *relazione,* non possono considerarsi siccome forme *originarie* ed *essenziali* dell'intendimento; potendosi concepire la sua esistenza e la sua operazione senza bisogno alcuno di esse.

376. Il medesimo si vede ancora per un'altra ragione. È egli necessario che ogni ente abbia un *quanto* ed un *quale* determinato?

L'affermarlo risolutamente, come fa il Kant, è per lo meno far fare alla ragione critica un atto di baldanza e di temerità più che dogmatico, e attribuirle di poter decidere in questo modo una questione che è impossibile definirsi *a priori.*

Se il Kant ci avesse detto: « Il dire che ogni ente possibile dee esser fornito di un *quanto* e di un *quale* determinato, soverchia le forze della ragione, perchè a dir ciò si converrebbe

esaminare tutti gli enti possibili, e dovremmo altresì entrare in investigazioni intorno all'Essere infinito, di cui noi non abbiamo una positiva e adeguata idea »; egli avrebbe con questo mostrato almeno un po' di modestia filosofica, vera, o certo apparente: avrebbe mostrato qualche coerenza con se medesimo, che nulla ha, che più gli garbeggi ed arrida, quanto il poter criticare la ragione, e l'inveire contro i filosofi chiamati da lui dogmatici per ischerno, cioè contro tutti quelli che qualche cosa ammettono, per ischiettezza, di certo. Ma avendo egli proferita sentenza sull'argomento di cui parliamo; avendo posto la *quantità* e *qualità*, tra le *forme* primogenite dell'umano intendimento, quasichè questo non possa pensar cos'alcuna senz'esse; venne con ciò a dar prova di manifesta temerità, e a mostrare ignudo il volto della critica dottrina, trattale incautamente la maschera della filosofica bacchettoneria.

Conchiudasi dunque, che se tra le forme kantiane se ne può ritrovare alcune che meriti il titolo di *forma originaria* dell'intendimento umano, sicchè lo informi, ed informi la cognizione che dall'intelletto procede, questa non può cercarsi che nella *modalità*: vediamo dunque se in questa nulla si contiene di ciò che cerchiamo.

377. Primieramente osservo, che ov'io penso e giudico che qualche cosa *esiste*, io non vengo con quest'atto necessariamente a perfezionare la mia *idea* della cosa esistente.

E veramente io posso aver un'*idea* perfetta e determinata quanto si voglia, senza che l'ente che le corrisponda, realmente *esista*.

Dunque il giudicare che esista realmente la cosa di cui io ho l'idea, è un atto essenzialmente diverso da quello col quale il mio intelletto ha e contempla l'*idea*: quel giudizio non aggiunge nulla alla mia *idea*, nessuna nozione nova informa per essa la mia mente.

Dunque l'*esistenza* reale ed esterna, termine del mio *giudizio*, non può essere nessuna *forma originaria* del mio intendimento: chè nel mio intendimento, della cosa non c'è che l'*idea*, e

questa non si accresce nè diminuisce, nè soffre alcuna alterazione dalla sussistenza o non sussistenza della cosa medesima.

La *forma* dunque dell'intelletto non può essere che un'*idea*, e non la *sussistenza* della cosa: quindi delle tre categorie di *possibilità*, *esistenza* e *necessità*, quella di *esistenza*, considerata come cosa a parte dalle altre due, non può essere in alcun modo una forma originaria ed essenziale del nostro intendimento.

378. Vediamo dunque se abbiano il carattere di forme originarie ed essenziali le due altre di *possibilità* e di *necessità*.

L'idea di una cosa qualunque (in quanto non ha ripugnanza interna) è ciò che si chiama la *possibilità* logica della cosa.

Ora certo è impossibile fare un atto qualunque dell'intendimento senza la forma della *possibilità*.

Ma quando io penso la *possibilità* di una cosa, sono io anche obbligato a pensare esplicitamente la *necessità* assoluta della medesima? No, se questa necessità si tratta di riferirla alla cosa pensata, e non alla possibilità medesima, nel qual ultimo caso non si distingue dalla possibilità stessa, di cui è una qualità astratta.

La *necessità* dunque non può essere *forma* originaria e primitiva del mio intendimento, chè essa non è l'oggetto e termine suo universale e immutabile.

Resta dunque a conchiudersi che, di tutte le dodici forme kantiane, il carattere di forma dell'umano intelletto non l'ha se non una sola, la *possibilità*. Perciò vediamo un poco questa che cosa sia.

379. Abbiamo detto che la *possibilità* di cui parliamo è l'*idea* di una cosa qualunque. In vero la possibilità dee esser sempre pensata di una qualche cosa, chè non si pensa la possibilità di un nulla.

La *possibilità* dunque è indisgiungibile da un qualche cosa; sebbene però ella trovar si possa unita a un qualche cosa qualunque.

Affinchè dunque noi pensiamo la *possibilità*, non è necessario che questo qualche cosa sia determinato ad un genere, ad una specie, o ad uno individuo; ma basta che sia un qualche cosa, un ente anche indeterminato perfettamente.

L'*idea* dunque (la possibilità) dell'*ente indeterminato* è l'unica forma dell'umano intelletto originaria ed essenziale.

380. Ora vediamo come tutte le nove prime forme dell'intelletto del Kant a questa sola, come a loro principio formale, si riducono, e come le altre due categorie della *modalità*, la *esistenza* e la *necessità*, non hanno nulla di formale, o sono elementi in questa già contenuti: cominciamo da queste.

Se per esistenza s'intende l'idea dell'esistenza della cosa *in universale*, questa è racchiusa nell'idea dell'*ente indeterminato*.

Se per esistenza s'intende l'attuale sussistenza dell'ente, questa non è che il termine della *facoltà di giudicare*, e non aggiunge nessuna forma all'*intelletto*.

La *necessità* si trova analizzando la *possibilità*; chè ciò che è *possibile*, è tale *necessariamente*. In questo senso la necessità è compresa pure nell'*idea dell'ente in universale*.

Ma se per *necessità* s'intende un *ente reale necessario*, di questo convien dire ciò che si è detto in universale dell'*attuale sussistenza* degli enti.

381. Ridotte alla sola forma dell'*idea dell'ente in universale* le tre categorie della *modalità*, vediamo come si riducano a quella stessa forma le tre che si comprendono sotto il titolo della *relazione*, cioè quelle di *sostanza*, di *causa* e di *azione*.

Ho già dimostrato che tutto ciò che v'ha d'intellettuale nelle idee di *sostanza* e di *causa*, non è altro appunto che l'idea di *esistenza*, e dell'ente in universale (52-54, 347-348). Se dunque il Kant ripose la *sostanza* e la *causa* tra le categorie o forme essenziali ed originarie dell'umano intelletto, non fu se non perchè non ispinse abbastanza avanti l'analisi di queste, da scoprire ciò che in esse era pura forma.

Rispetto poi all'idea di *azione*, convien osservare che non solo l'intendimento percepisce l'*azione*, ma ancora il *senso* la percepisce a suo modo, esperimentandola.

Ora non può mettersi già tra le categorie l'*azione particolare* in quanto è percepita dal senso; ma solo l'*azione* concepita dall'intelletto, o, che è il medesimo, il *concetto dell'azione*.

Ma come egli avviene che l'*azione particolare* percepita dal senso si fa *universale* quando ella diventa l'oggetto dell'intelletto? Ciò avviene per la virtù che ha l'intendimento di considerare l'azione particolare sperimentata dal senso, come *possibile* a ripetersi un numero indefinito di volte. È dunque l'aggiunta della *possibilità* quella che rende l'azione un *concetto universale.* Il medesimo dite quando io considero ciò che costituisce la natura dell'azione in generale, e lascio di considerare le particolarità delle diverse specie di azione.

Il concetto dunque di azione, sottomesso all'analisi, trovasi che non è tutto pura forma dell'intelletto, ma ch'egli è composto 1° di un elemento *materiale,* in quanto si riferisce alle azioni sperimentate dal nostro senso; 2° e di un elemento *formale,* in quanto il nostro intelletto aggiunge la forma della *possibilità,* e così astrae ed universalizza le azioni particolari.

Dunque ciò che v'ha di formale nell'idea d'*azione,* non è che la *possibilità,* o sia l'idea dell'ente in universale.

382. Con una simile analisi noi potremo ridurre alla forma dell'ente in universale la *quantità* e la *qualità* del Kant; col separare cioè da esse ciò che v'ha di *materiale,* e ritenere solo ciò che v'ha di *formale:* ma sì fatta analisi ci dà per ultimo risultato, che niente hanno in sè que' concetti di formale, se non l'idea di *possibilità,* o, che è il medesimo, dell'ente in universale.

E in vero anche il termine del mio senso ha una certa *quantità* ed una certa *qualità.* Ora la *quantità* e la *qualità,* percepita dal mio senso, non è menomamente la forma del mio intelletto. La *quantità* dunque e la *qualità* che è concetto, e, secondo il Kant, anche forma del mio intelletto, non è la quantità e qualità particolare, ma la quantità e la qualità considerata in universale.

Ora, ripetendo lo stesso discorso fatto relativamente al concetto di *azione,* come si ha la *quantità* e la *qualità* in universale? Quando io percepisco una quantità particolare, e poi la penso come puramente *possibile,* io con ciò solo la ho resa

universale. Che se da questa idea o quantità possibile, io astraggo i caratteri che la specificano, e così la generalizzo, ho in essa la quantità in genere.

La *quantità* dunque o la *qualità* non è oggetto del mio intelletto di natura sua, come fosse da sè forma del medesimo; ma ella ha bisogno, per divenir tale, d'essere informata da un'altra forma, e la forma che l'intelletto mio le aggiunge è appunto la *possibilità.*

La *quantità* e la *qualità* sono dunque per sè *materia*; ed è il mio intelletto che, informandole, le rende un suo *concetto.*

Questo *concetto* dunque della quantità e della qualità, analizzato, non ha null'altro di formale in sè, se non l'*idea di possibilità,* o *di ente in universale.*

Così le dodici forme del Kant ad una sola pura e vera forma si riducono.

383. E qui non è punto bisogno di parlare di quelle che il Kant chiama forme del senso esterno ed interno, cioè lo *spazio* ed il *tempo*, perchè queste non appartengono all'ordine delle cose intellettuali; ma solo può cadere tal questione sui loro concetti.

Ciò che v'ha dunque di formale in tali concetti, non è per lo stesso discorso fatto avanti, che la *possibilità,* o sia l'idea dell'*ente indeterminato.*

384. Ma c'è un'altra differenza a segnare tra la natura delle moltiplici forme del Kant, e la natura di quell'unica, che ci è rimasta nelle mani, dopo spariteci tutte le altre. E questa differenza si è, che tutte le forme kantiane procedono dal fondo del soggetto e perciò sono soggettive: la vera forma è per essenza *oggetto.* Questa diversità di natura ha un'importanza infinita, come vedremo: qui non possiamo che preammonirne il lettore.

Conchiudiamo: la mente umana non ha nessuna forma *determinata* innata: e le diciassette forme del Kant non hanno alcun vero fondamento, e sono interamente superflue a spiegar l'origine delle idee.

All'incontro la mente umana ha una sola forma *indeterminata*, e questa è l'*idea dell'ente in universale.*

L'idea dell'ente in universale è pura forma e non ha seco congiunto nessun elemento materiale: non è soggettiva, anzi per sè oggetto: essa è così semplice e poca cosa, che non si può semplificare più oltre, nè immaginare nulla di meno che possa essere atto a informare le nostre cognizioni: nello stesso tempo è di una fecondità infinita.

E veramente egli è impossibile immaginare un atto qualunque della mente, che di questa forma non abbisogni, e per essa non si naturi e s'informi; sicchè, tolta via l'*idea dell'essere*, è reso impossibile il sapere umano e la mente stessa.

Laonde, ridotto in tal modo quanto ci può esser d'innato nella mente dell'uomo al *menomo* possibile, non mi resta ora che a mostrare come questo poco sia tuttavia sufficiente a spiegare completamente l'origine di tutte le nostre idee: il che vorrà essere l'argomento della sezione seguente.

FINE DEL VOLUME PRIMO.

INDICE